Axel Honneth, Kai-Olaf Maiwald,
Sarah Speck, Felix Trautmann (Hg.)

Normative Paradoxien

Verkehrungen des gesellschaftlichen Fortschritts

Institut für Sozialforschung · Frankfurt am Main

Campus

Normative Paradoxien

Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie

herausgegeben von Stephan Lessenich
im Auftrag des Instituts für Sozialforschung
an der Johann Wolfgang Goethe-Universität,
Frankfurt am Main
Band 32

Mit dieser Buchreihe will das Frankfurter »Institut für Sozialforschung« ein neues Kapitel in seiner eigenen Geschichte aufschlagen. In Anlehnung an die Schriftenreihe, die 1955 von Theodor W. Adorno und Walter Dirks gegründet und im Jahr 1971 eingestellt wurde, sollen hier in regelmäßigen Abständen Monografien und Forschungsberichte veröffentlicht werden, in denen sich die theoretischen und empirischen Fragestellungen der Institutsarbeit niederschlagen; bewusst wurde dabei das thematische Spektrum der Reihe um die Sozialphilosophie erweitert, weil heute nicht mehr wie selbstverständlich vorausgesetzt werden kann, dass zur soziologischen Forschung auch die Reflexion auf die philosophische Begriffsbildung gehört. In die Reihe werden neben den im Institut entstandenen Arbeiten auch Studien zur Veröffentlichung aufgenommen, die die gegenwärtigen Forschungsabsichten in markanter Weise widerspiegeln.

Axel Honneth ist Professor für Philosophie an der Columbia University in New York.

Kai-Olaf Maiwald ist Professor für Mikrosoziologie und qualitative Methoden an der Universität Osnabrück.

Sarah Speck ist Professorin für Soziologie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Felix Trautmann, Dr. phil., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main.

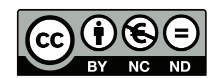
Axel Honneth, Kai-Olaf Maiwald,
Sarah Speck, Felix Trautmann (Hg.)

Normative Paradoxien

Verkehrungen des gesellschaftlichen Fortschritts

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Die Forschung des Instituts für Sozialforschung wird durch die institutionelle Förderung der Stadt Frankfurt und des Landes Hessen ermöglicht.



ISBN 978-3-593-51396-6 Print
ISBN 978-3-593-44695-0 E-Book (PDF)
DOI 10.12907/978-3-593-44695-0

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main
Satz: Ina Walter, Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main
Gesetzt aus der Garamond
Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza
Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985-2104-1001).
Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Materiale Studien

Einleitung

Axel Honneth, Kai-Olaf Maiwald, Sarah Speck
und *Felix Trautmann*

Die Mitglieder moderner Gesellschaften besitzen im Allgemeinen ein ziemlich genaues Wissen darüber, dass sozialmoralische und gesellschaftspolitische Reformbestrebungen nur in den seltensten Fällen geradewegs zu den gewünschten Zielen führen. Dass begrüßenswerte Vorhaben wie die soziale Gleichstellung, die Partizipation an Bildung und Kultur, die Erleichterung von Selbstverwirklichung in der Arbeitswelt oder die Teilhabe an Wissen und öffentlichem Austausch in den digitalen Kommunikationsformen häufig nur auf Umwegen und gelegentlich gar nicht die beabsichtigten Wirkungen mit sich bringen, dürfte seit längerem niemanden mehr sonderlich überraschen. Zwar mag diese nüchterne Einsicht mitunter Unzufriedenheit erzeugen, weil man den Eindruck nicht loswird, bei der Verhinderung der erhofften Verbesserungen spielten äußere Kräfte oder materielle Bedingungen die ursächliche Rolle; doch Erstaunen, Verwirrung oder Ratlosigkeit werden damit kaum verbunden sein. Mittlerweile aber scheint dieser Realismus einem schalen Gefühl gewichen zu sein, durch die in Angriff genommenen Reformbemühungen in ganz neue Ungleichheiten und Abhängigkeiten geraten zu sein, die selbst die bereits errungene Gleichheit und Autonomie noch untergraben. Eine verbreitete Gefühlslage der Gegenwart ist, so ließe sich sagen, das ungute Verspüren von normativen Rückschlägen im Gefolge des politischen Anstoßes von sozialen Verbesserungen. Auf dieses neue Unbehagen haben die Gesellschaftswissenschaften und die Sozialphilosophie schon seit Längerem reagiert, indem sie am Prozess der gesellschaftlichen Modernisierung die Erfahrung des Ambivalenten, des Widersprüchlichen oder des Verharrens in Zwischenzuständen hervorgehoben haben. Aber keine dieser Diagnosen scheint die veränderte Gefühlslage angemessen erfassen zu können, die ja nicht einfach Enttäuschung oder Irritation widerspiegelt, sondern ein Befremden über vollkommen neue, vorher nicht gekannte Fesseln und Einschränkungen. Der soziale Wandel der letzten Jahrzehnte wird durch die eigentümliche Ahnung begleitet, einer Verkehrung von gutgemeinten Reformanstößen in das Gegenteil des ursprünglich Be-

zweckten beizuwohnen und darin einem so bislang unbekannten Freiheitsentzug ausgeliefert zu sein. Derartige Entwicklungsprozesse versuchen wir mit dem Konzept der »normativen Paradoxien« theoretisch zu fassen, das in langjährigen Forschungen und Diskussionen am Institut für Sozialforschung entwickelt wurde und mit diesem Band vorgestellt werden soll.

Da unsere Bemühungen um ein solches angemessenes Konzept sich von Beginn an in der Tradition der Kritischen Theorie beheimatet wussten, schien es nahezuliegen, dabei auf ältere Denkfiguren zurückzugreifen, in denen das Umschlagen einer zunächst positiv bewerteten Entwicklungstendenz in ihr Gegenteil ebenfalls das zentrale Motiv gewesen ist. Vor allem die von Horkheimer und Adorno verfasste *Dialektik der Aufklärung* bot sich als eine solche Vorlage an, wird darin doch die selbstzerstörerische Kraft der Aufklärung auf die Formel des Zurückschlagens der Aufklärung in Mythos gebracht (vgl. Horkheimer und Adorno 1969: 1, 6). Während in diesem klassischen Text allerdings versucht wurde, die Katastrophe des Faschismus mit einem allgemeinen Entwicklungsgesetz des Schicksals der instrumentellen Vernunft zu erklären, sind im Fall der »normativen Paradoxien« sowohl Erklärungsproblem wie Reichweite der Geltung der angestrebten Theorie anders gelagert: Es geht in einer zeitdiagnostischen Perspektive um das Schicksal von gesellschaftspolitischen Reformbestrebungen sowie anderer Versprechen sozialmoralischen Fortschritts seit den 1970er Jahren, und zum Erklärungsproblem gehört, dass sich dieses Schicksal nicht als ein vollständiges Scheitern beschreiben lässt, sind doch die Verkehrungen des Fortschritts untrennbar mit seinen Errungenschaften verbunden. So mussten zumindest die ersten Bemühungen um das Konzept ohne Rückgriff auf Bestände der älteren Kritischen Theorie auskommen.

Den Beginn dieser Bemühungen markiert die Aufsatzsammlung *Befreiung aus der Mündigkeit*, die das Institut für Sozialforschung vor beinah zwanzig Jahren als den ersten Band seiner neuen Schriftenreihe herausgab (vgl. Honneth 2002). Mit dem Untertitel *Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus* sollte das übergreifende Thema umrissen werden, dem wir uns in unserer zukünftigen Forschungsarbeit zuwenden wollten. Damals ließen wir uns, erst noch tastend und hypothetisch, bereits von der Überlegung leiten, dass in der jüngeren Gegenwart soziale Reformbemühungen, statt unzweideutig die gewünschten Früchte zu tragen, häufig das Gegenteil des ursprünglich normativ Intendierten hervorzubringen schienen. Die Beispiele, die uns dabei vor Augen standen, waren nicht eigentlich unbekannt, nur wollten wir sie in einen neuen soziologischen Deutungsrahmen spannen:

Die Beobachtungen, dass politische Bemühungen um eine weitere soziale Gleichstellung ungewollt in den Zwang zur bürokratischen Registrierung und Durchleuchtung individueller Lebenslagen umschlugen, sowie die Tatsache, dass das in der Arbeitswelt zunehmend institutionalisierte Versprechen der Selbstverwirklichung sich nunmehr als Zwang zu eben jener pervertiert hat und mit einer massiven Selbstausbeutung einhergeht, waren dabei ebenso Ausgangspunkt unserer Diskussionen wie die Tatsache, dass eine zunehmende Geschlechtergleichheit sich auf Kosten der Vertiefung anderer sozialer Ungleichheitslinien vollzogen hat und in bestimmten Kontexten sogar zu einer Verfestigung von Mustern der Geschlechterdifferenzierung oder Geschlechterstereotypen führte. Gerade Beispiele aus dem letzteren Zusammenhang verdeutlichen, dass normative Ideale nicht einfach in ihr Gegenteil umschlagen, sondern gleichzeitig durchaus auch verwirklicht wurden. Verzerrte und gegenläufige Resultate sind nachgerade mit der Durchsetzung der normativen Ideale verbunden. In unserer Forschungsarbeit wollten wir die Ursachen zu identifizieren versuchen, die solche paradoxalen Umschläge zu erklären helfen könnten.

Die intellektuellen Energien und Aktivitäten, die diese neue Forschungsperspektive im Hause freisetzte, erwiesen sich von Anfang an als sehr fruchtbar: Es entstanden theoretische Aufsätze, die den paradoxalen Umschlag von Reformvorhaben als Alternative zum herkömmlich als vorherrschend verstandenen Verlaufsmuster des Widerspruchs oder der Ambivalenzen erläuterten (vgl. Hartmann 2002), es wurden empirische Forschungsprojekte initiiert, die, soweit das in Abhängigkeit von standardisierten Antragsverfahren möglich war, solche Umschläge im konkreten Nachvollzug einzelner Ereignisketten in verschiedenen Sozialbereichen untersuchen sollten.[1] Wenn etwas den Wert dieser ersten Versuche einschränkte, dann wohl die etwas zu naive Vorannahme, die Ursachen für die normativen Paradoxien ließen sich direkt in den sozialökonomischen Umständen der Realisierung von Reformvorhaben aufsuchen; den starken Bezug auf die kapitalistischen Bedingungen, unter denen sich alle die ins Auge gefassten Reformen und Verbesserungen vollzogen und die wir im Untertitel des oben genannten Bandes ja auch ausdrücklich betonten, wollten wir auf keinen Fall aus den Augen verlieren, so dass stets die Gefahr von monokausalen Erklärungen drohte.

Je weiter die Arbeit an dem gemeinsamen, von Anfang an interdisziplinär gedachten Untersuchungsthema fortschritt, desto klarer wurden wir uns über die etwas zu übereilten Hypothesen des Anfangs. In zahlreichen Dis-

1 Vgl. die Auswahlbibliografie in diesem Band.

kussionsrunden, an denen sich neben den Herausgeber_innen Sidonia Blättler, Klaus Günther, Ferdinand Sutterlüty und Stephan Voswinkel, aber auch viele Mitarbeiter_innen des Instituts sowie Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirats beteiligten, wurde darüber debattiert, wie der Begriff der »normativen Paradoxie« genauer gefasst werden müsste, was ihn von anderen Modellen der geschichtlichen Verkehrung einer Norm unterscheiden könnte und wie schließlich die Ursachen dafür angemessener zu bestimmen wären. Einen Durchbruch mit Blick auf diese Fragen ergab sich im Zuge der Vorarbeiten zu einem größer angelegten Projekt, das ein Kreis von Kollegiatinnen und Kollegiaten bei der VolkswagenStiftung im Programmbereich »Schlüsselthemen für Wissenschaft und Gesellschaft« einreichen wollte. Uns fiel damals auf, dass wir in unserer bisherigen Arbeit nicht hinlänglich die vielen, von unterschiedlichen Akteuren geführten Verhandlungen berücksichtigt hatten, in denen die Reformbemühungen stets erst erörtert und auf ihre spezifischen Umstände hin angewendet werden müssen, bevor sie im sozialen Handeln anschließend zur Verwirklichung gelangen. Wollte man ein berühmtes Bild von Max Weber benutzen, so hatten wir vergessen, bei den Ursachen für die paradoxalen Verkehrungen neben den »Interessen« die »Ideen« oder, weniger weberianisch, die diskursiven Aushandlungen in Augenschein zu nehmen, durch die hindurch jene im Allgemeinen erst in der sozialen Realität zum Tragen kommen. Damals entstand daher zugleich auch der Vorsatz, sich intensiver mit der Geschichte der Denkfigur normativer Paradoxien im soziologischen und philosophischen Denken zu befassen, wofür uns Autoren wie Nietzsche, Tocqueville, Simmel und Weber die aussichtsreichsten Kandidaten zu sein schienen. Beide Vorsätze, einerseits stärker auf die »Verhandlungsformen« von sozialpolitischen Fortschritten zu achten und anderseits auch die geistesgeschichtliche Tradition zu berücksichtigen, in der solche Verkehrungen schon thematisiert worden waren, haben in der Folge eine neue Etappe in der Verfolgung des institutsübergreifenden Forschungsthemas eingeleitet. In der Durchführung des von der VolkswagenStiftung geförderten Forschungsprojekts *Verhandlungsformen normativer Paradoxien* haben wir theoriegeschichtliche Untersuchungen mit empirischen Projekten zum Verlauf und zur Verarbeitung von normativen Innovationen in unterschiedlichen Handlungsfeldern kombiniert, um dem Ablaufmuster der von uns vermuteten Verkehrungen sozialer Fortschritte auf die Schliche zu kommen. In sozialphilosophischen, ästhetischen, rechtswissenschaftlichen und soziologischen Analysen sind wir in fünf Teilprojekten der Frage der zweischneidigen Effekte der Institutionalisierung nor-

mativer Anliegen nachgegangen (siehe die Beiträge von Honneth, Rebentisch, Trautmann, Sutterlüty sowie Maiwald und Speck in diesem Band), haben uns in Kolloquien mit Texten einschlägiger Theoretiker aus dem 19. Jahrhundert befasst und in Forschungswerkstätten und Tagungen gemeinsam grundlegende gesellschaftstheoretische Fragen zur Diskussion vorgelegt. Ideengeschichtliche und empirische Fragen der Gegenwart standen somit in einem ständigen Dialog.

Dieser Gedanke prägte auch die Konzeption des vorliegenden Bandes, der im ersten Teil paradoxalen Figuren im Denken verschiedener für die Ideengeschichte der europäischen Moderne zentraler Denker nachgeht und nochmals zeigen möchte, auf welch intensives Nachdenken über die Dynamik der Verkehrung gesellschaftlicher Fortschritts- und Emanzipationsversprechen wir zurückgreifen können. Der zweite Teil des Bandes versammelt Studien über gegenwärtige Verkehrungen von Reformbemühungen und Umschläge in der Realisierung und Institutionalisierung von vielfach durch politische Bewegungen erkämpfte Emanzipationsanliegen. Die Beiträge versuchen jeweils, die Bedingungen der paradoxalen Umschläge empirisch zu rekonstruieren. Den Leserinnen und Lesern wird deutlich werden, dass das Konzept der normativen Paradoxie kein abgeschlossenes ist. Zum einen, da in diesem Band und den unterschiedlichen Beiträgen kein enges respektive gleichförmiges Konzept verfolgt, sondern unterschiedlichen Momenten der Verkehrung in der Verwirklichung normativer Vorhaben nachgegangen wird. Dabei zeigt sich, dass in den verschiedenen Feldern in unterschiedlichem Maße ein Bewusstsein der Akteure über die Verkehrung der Absichten vorliegt. Dieser Befund verdeutlicht, dass ein klassisch ideologietheoretischer Zugang unserer reflexiven Gegenwart nicht angemessen ist. Normative Paradoxien werden in verschiedenen Handlungskontexten tatsächlich als soziale Tatsachen verhandelt, wenn auch – wie etwa im Kontext von Geschlechterbeziehungen deutlich wird – die eigene Verstrickung in den Verkehrungszusammenhang von den Akteuren mitunter dethematisiert oder verschleiert wird. Das Konzept der normativen Paradoxien ist zum anderen schon deshalb nicht als abgeschlossen zu verstehen, als die Beiträge immer auch neue Fragen eröffnen. Den Band und unsere Überlegungen wollen wir in diesem Sinne auch als Einladung verstanden wissen, das Konzept weiterzudenken.

Wir möchten all jenen danken, die unsere Forschung und die Entstehung dieses Bandes möglich gemacht haben. Unser ausdrücklicher Dank gilt der VolkswagenStiftung, die uns die Möglichkeit eröffnet hat, unser Denken

über die Paradoxien der Gegenwart weiterzuentwickeln und anhand von ideengeschichtlichen und empirischen Studien zu vertiefen. Das Förderformat der »Schlüsselthemen« war in seiner interdisziplinären Ausrichtung in unserer gegenwärtigen Forschungs- und universitären Landschaft einzigartig und wir sind froh, in den Genuss der damit verbundenen Freiheiten gekommen zu sein. Wir danken selbstverständlich auch den Beitragenden für ihre Texte, außerdem dem Wissenschaftlichen Beirat für zahlreiche Diskussionen über das Forschungsprogramm und den Mitarbeiter_innen des Instituts, die uns bei der Erstellung des Bandes unterstützt haben, insbesondere Christina Engelmann und Ina Walter.

Literatur

Hartmann, Martin 2002: Widersprüche, Ambivalenzen, Paradoxien – Begriffliche Wandlungen in der neueren Gesellschaftstheorie, in: Axel Honneth (Hg.): Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt a. M. und New York: Campus, 221–251.

Honneth, Axel (Hg.) 2002: Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt a. M. und New York: Campus.

Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno 1969 [1947]: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M.: S. Fischer.

Normative Paradoxien der Gegenwart – eine Forschungsperspektive

Axel Honneth und *Ferdinand Sutterlüty*

In den letzten 150 Jahren hat es sich eingebürgert, den Entwicklungsprozess kapitalistischer Gesellschaften mit Hilfe eines historischen Verlaufsschemas zu analysieren, das einen positiv bewerteten Gang der normativen Rationalisierung oder des moralischen Fortschritts stets aufs Neue in Widerspruch geraten lässt mit retardierenden, blockierenden oder sich zunehmend verselbständigenden Verwertungsimperativen der kapitalistischen Marktwirtschaft.[1] Dabei ist zwar im Laufe der Zeit der Gehalt dessen, was mit derartigen Rationalisierungs- oder Emanzipationsprozessen gemeint sein soll, schrittweise normativ angereichert, also mit weiteren Dimensionen moralischen Fortschritts ausgestattet worden, die Idee einer strukturellen Einschränkung durch das kapitalistische Verwertungssystem blieb aber stets vorausgesetzt; selbst dort, wo – wie etwa bei Habermas – mit einer eigensinnigen Logik der kommunikativen Rationalisierung der Lebenswelt gerechnet wurde, bildete das leitende Verlaufsschema weiterhin die Tendenz eines wachsenden Gegensatzes zur sich verselbständigenden Sphäre ökonomischer Funktionsgesetze.

Wer sich heute an den Versuch macht, die neuen Transformationen der kapitalistischen Gesellschaften im Westen zu untersuchen, wird schnell auf die Mängel dieses altgedienten Modells stoßen: Nicht nur lassen sich die Grenzen zwischen Kultur und Ökonomie, zwischen Lebenswelt und System kaum mehr eindeutig bestimmen, vielmehr ist heute in weit höherem Maße als in vergangenen Zeiten umstritten, in welchem Sinn überhaupt noch von normativen Fortschritten gesprochen werden soll. War man sich bis vor kurzem auf der Ebene der Beschreibung gesellschaftlichen Wandels noch sicher, dass die liberaldemokratischen Gesellschaften im Großen und Ganzen einem Pfad der Ausweitung individueller Rechte, des Abbaus von autoritären Verhaltensstilen und der Durchsetzung demokratischer Verständi-

1 Leicht überarbeitete Fassung eines Aufsatzes, der unter dem gleichen Titel 2011 erschienen ist in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 8. 1, 67–85.

gungsformen folgen, so herrscht heute eine eigentümliche Zurückhaltung oder Konfusion schon bei der Beschreibung solcher Entwicklungsprozesse vor. Den Ausgangspunkt dieses innertheoretischen Einstellungswandels markieren sicherlich die Debatten um die voranschreitende Verrechtlichung sozialer Sphären und Handlungsbereiche, die zunächst unzweideutig als ein normativer Fortschritt in der Überwindung überkommener Autoritätsverhältnisse und persönlicher Abhängigkeiten betrachtet wurde, bevor dann innerhalb der Soziologie und Rechtswissenschaft selbst Zweifel an derlei Bewertungen aufkamen (vgl. Frankenberg 1978; Voigt 1980; Honneth 2011: 157 ff.); jetzt schoben sich Untersuchungen in den Vordergrund, die die sozialen Kosten der zunehmenden Verrechtlichung und deren Konsequenzen für die Selbstwahrnehmung und Kommunikationsfähigkeit der Subjekte zu beschreiben können glaubten.

Auch andere normative Bezugspunkte, die zunächst als stabile Gradmesser für gesellschaftliche Liberalisierungs- und Demokratisierungsprozesse galten, sind alsbald in den Strudel wachsender Zweifel hineingerissen worden, die sich letztlich auf ihre tatsächlichen Fortschrittswirkungen bezogen. Längst ist das Prinzip der rechtlich garantierten Sozialhilfe nicht nur in der populären, sondern auch in der sozialwissenschaftlichen Literatur von einem Schleier der Fragwürdigkeit umgeben, weil dessen gesellschaftliche Realisierung zu einem Zuwachs an Bürokratisierung und Sozialkontrolle führen soll. Nicht anders ergeht es heute der normativen Idee einer Gleichheit der Geschlechter, die für eine Vermarktlichung spezifisch »weiblicher« Tätigkeitsbereiche wie die Kindererziehung oder die Altenpflege verantwortlich gemacht wird. Nimmt man noch die Debatten um die sogenannte »Postdemokratie« hinzu, so scheint in den Sozialwissenschaften auf breiter Linie das Bewusstsein vorzuherrschen, dass jeder zuvor als moralischer Fortschritt verbuchte Prozess der rechtlichen Gleichstellung, der Liberalisierung und Demokratisierung inzwischen davon bedroht ist, entweder in wachsende Kontrolle oder politisch erzwungene Homogenisierung umzuschlagen.

Normative Unsicherheiten solcher Art, also die Verlegenheit, nicht recht einschätzen zu können, ob soziale Prozesse in die Richtung eines normativen Fortschritts oder Rückschritts weisen, bringen für eine Gesellschaftstheorie gravierende Probleme mit sich; denn sie ist ja darauf angewiesen, an gesellschaftlichen Veränderungen zu unterscheiden, was aus der Sicht sowohl der Teilnehmer wie der Beobachter noch als ein legitimer Prozess der Entfaltung oder Verwirklichung von institutionalisierten Normen gelten kann. Erst aus der Übereinstimmung beider Perspektiven vermag die Gesellschaftstheorie

jenseits bloß »subjektiver« Werturteile zu ermessen, ob soziale Veränderungen im Ganzen als Verbesserungen, Emanzipationen oder eben Fortschritte beschrieben werden dürfen; tut sich zwischen den beiden Sichtweisen eine Kluft auf, stimmen also die normativen Selbstinterpretationen der Beteiligten nicht mehr ohne weiteres mit den beobachtbaren »Effekten« der in Anspruch genommenen Normen überein, so geraten die elementaren, nahezu unvermeidlichen Zurechnungen von Fort und Rückschritten theoretisch ins Wanken.

Schon auf der Ebene der bloßen Beschreibung, also dort, wo es zunächst einmal nur darum geht, einen sozialen Zustand deskriptiv zu erfassen, befindet sich eine Gesellschaftstheorie unter solchen Bedingungen in der Verlegenheit, nicht mehr eindeutig den »Sinn«, die »Kulturbedeutung« oder den historischen Stellenwert der gesellschaftlichen Realität bestimmen zu können. Unklarheiten dieses Typs, die bis in die Bestimmung des Gegenstandsbereichs hineinreichen, sind für die jüngere Gesellschaftstheorie, so lautet unsere Ausgangsthese, notorisch geworden. Demnach besteht eine wachsende Verunsicherung darüber, mit welchen Verlaufsmodellen historischen Wandels die gegenwärtigen Entwicklungen in den liberaldemokratischen Gesellschaften beschrieben werden sollen. Weder die Schemata eines zwar identifizierbaren, aber strukturell blockierten Fortschritts noch solche eines unmerklichen Rückschritts scheinen der normativen Unübersichtlichkeit der sozialen Zustände gerecht zu werden, ohne dass sich abzeichnen würde, welches andere Entwicklungsmuster bei der Erklärung zur Verfügung stünde.

Immerhin haben sich in den letzten Jahrzehnten zwei Erklärungsansätze herausgebildet, die dieser wachsenden Perplexität Herr zu werden versuchen; dabei handelt es sich einerseits um das von Ulrich Beck (1993) entwickelte Theorem der systematischen »Ambivalenz« aller gegenwärtigen Entwicklungsprozesse, andererseits um die von Jürgen Habermas in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) ausgearbeitete Kolonialisierungsthese. Beide Ansätze aber verstricken sich, so lautet unsere zweite These, in empirische Schwierigkeiten, weil sie nicht ausreichend berücksichtigen, dass es häufig ein und dieselben Normen sind, mit denen heute sowohl emanzipatorische wie autoritäts- und kontrollsteigernde Vorgänge gerechtfertigt werden können. Die Idee einer bloßen Ambivalenz gegenwärtiger Entwicklungen scheint aus der Not kurzerhand eine Tugend zu machen, indem sie okkasionell nur aufzeigt, dass sich je nach gesellschaftlicher Lage oder Wahrnehmung die Bedeutung der normativen Errungenschaften ändert. Die Kolonialisierungsthese wiederum hält bei aller Aufmerksamkeit für die Eigensin-

nigkeit kapitalistischer Verwertungsinteressen am progressiven Richtungssinn solcher normativen oder rechtlichen Reformen fest.

Das Verwirrende, ja Perplexe an der gegenwärtigen Situation besteht jedoch wohl darin, dass die normativen Leitideen der vergangenen Jahrzehnte zwar weiterhin eine performative Aktualität besitzen, untergründig aber ihre emanzipatorische Bedeutung verloren oder gewandelt zu haben scheinen, weil sie vielerorts zu bloß legitimierenden Begriffen einer neuen Stufe der kapitalistischen Expansion geworden sind. Wir wollen dieser gewandelten, schwer zu durchschauenden Form der normativen Entwicklung im Themenschwerpunkt dieses Heftes mit Hilfe der Idee der Paradoxie nachgehen; gemeint ist damit die eigentümliche Tatsache, dass heute viele der erfolgreich institutionalisierten Prinzipien der vergangenen Jahrzehnte insofern eine nahezu entgegengesetzte Bedeutung annehmen, als sie unter dem Druck sozialer Umstände zu normativen Mitteln der entsolidarisierenden, entmündigenden Integration werden.

Das im Institut für Sozialforschung verfolgte Konzept normativer Paradoxien, welches wir hier aufgreifen und weiterführen, hat eine dezidiert gesellschaftstheoretische Perspektive. Gleichwohl verspricht es zunächst vor allem eine Heuristik für die empirische, rekonstruktive Aufschließung typischer Gegenwartsphänomene. Seine Tragweite für gesellschaftstheoretische Weiterentwicklungen ist eine offene Frage, deren Beantwortung sich aus der Forschungsarbeit selbst ergeben muss. In den folgenden Abschnitten wollen wir zunächst auf zwei theoretische Bezugspunkte eingehen, an die unser Paradoxienkonzept in der einen oder anderen Weise anknüpft, um im Anschluss daran unser Verständnis normativer Paradoxien genauer zu bestimmen. Anhand einiger empirischer – teils historischer, teils aktueller – Phänomene werden wir dann verdeutlichen, welche vier Arten von Paradoxien wir im Blick haben. Schließlich werden einige Schwierigkeiten skizziert, mit denen sich eine Gesellschaftsanalyse zu befassen hat, die soziale Wandlungsprozesse mit Hilfe des Verlaufsmodells der normativen Paradoxien begreiflich machen will.

Theoretische Anknüpfungspunkte

Ein erstes Theorem, auf welches die Analyse normativer Paradoxien aufbauen kann, ist das der *unvorhergesehenen Folgen zielgerichteten sozialen Han-*

delns. Robert K. Merton (1972 [1936]) hat mit diesem Konzept auf eine fundamentale Eigenschaft des Sozialen hingewiesen, nämlich darauf, dass wir in den seltensten Fällen alle Wechselwirkungen und Zusammenhänge vollständig überblicken, in die soziales Handeln eingebunden ist. Die vielfältigen Interferenzen von Handlungen können deshalb Wirkungen hervorbringen, die nicht vorhergesehen wurden und von den intendierten Zielen abweichen, ja diesen sogar direkt zuwiderlaufen.

Merton nennt eine Reihe von Gründen für die begrenzte Vorhersehbarkeit von Handlungsfolgen. Sie reichen von der kognitiv kaum vollständig durchschaubaren Komplexität von Handlungssituationen und der Unmöglichkeit, sich unter Handlungsdruck alle für eine Wirkungskontrolle notwendigen Informationen zu beschaffen, bis zum Mechanismus der Gewohnheit, bei dem ein Handeln unter neuen Bedingungen mit der trügerischen Erwartung verbunden ist, dass es die gleichen Folgen wie in der Vergangenheit nach sich ziehen wird. Weiterhin, so Merton, haben Handlungen häufig Auswirkungen in gesellschaftlichen Bereichen, auf die sie intentional gar nicht ausgerichtet sind und die daher aus dem Blickfeld der Akteure fallen – wie etwa die ökonomischen Folgen einer Lebensführung nach einer religiösen Gesinnungsethik. Schließlich weist er auf den grundlegenden Umstand hin, dass die Effekte von sozialen Handlungen zu Bedingungen werden, an denen andere ihr Handeln orientieren; das macht ihre Neben oder Fernwirkungen schwer antizipierbar, wie es bei Phänomenen der »self-destroying« oder »suicidal prophecy« (ebd.: 182 f. sowie Merton 1968: 182 ff.) besonders deutlich wird.

Unser Paradoxienkonzept bezieht sich auf Mertons Theorem der unbeabsichtigten Handlungsfolgen, ohne es im Sinne einer prinzipiellen »Transintentionalität des Sozialen« (Greshoff, Kneer und Schimank 2003) zu überdehnen und damit die Steuerbarkeit von gesellschaftlichen Wandlungsprozessen schon im Ansatz zu negieren. Wir stehen einem konstitutionstheoretischen Paradigma, das gesellschaftliche Strukturen grundbegrifflich als von Akteuren hervorgebrachte Gebilde begreift, wesentlich näher als der systemtheoretischen und steuerungspessimistischen Idee einer selbstreferenziellen Eigenlogik von Funktionssystemen (zur Begründung einer solchen theoretischen Ausrichtung vgl. etwa Giddens 1988 [1984]; Joas 1990; Streeck 2009). Vor dem Hintergrund dieses Grundverständnisses richten sich unsere mit dem Begriff der Paradoxie verbundenen Forschungsabsichten auf einen bestimmten Typ nicht intendierter Handlungsfolgen: auf die negative Kehrseite von gesellschaftlichen Entwicklungen, die durch Versuche sozialer Bewegungen

und anderer Träger emanzipatorischer Reformbemühungen in Gang gesetzt wurden, um weithin zustimmungsfähige normative Überzeugungen – wie etwa die rechtliche Gleichheit aller Staatsbürger oder die leistungsgerechte Differenzierung von Arbeitseinkommen – in den entsprechenden gesellschaftlichen Sphären zu institutionalisieren.

Wenn die Umsetzung solcher Veränderungs- und Reformansprüche, die nach allgemein geteiltem Verständnis einen Fortschritt gebracht haben, im Laufe der Zeit zu Ergebnissen führt, die dem Gehalt der ihnen zugrunde liegenden Normen widersprechen, kann man nach der hier vorgeschlagenen Begriffsdefinition von einer paradoxalen Entwicklung sprechen (siehe unten). Es geht uns und dem Forschungsprogramm unseres Instituts also um normativ gesteuerte gesellschaftliche Projekte und Wandlungsprozesse, die im Zuge ihrer Realisierung nicht bloß »unvorhergesehene«, sondern nach Maßgabe ihrer ursprünglichen Zielrichtung auch »unerwünschte« Konsequenzen zeitigen (vgl. Merton 1972 [1936]: 170). Anhand der Theorie Mertons lässt sich demnach zum einen das Gebiet nicht intendierter Handlungsfolgen eingrenzen, mit dem sich das Institut für Sozialforschung theoretisch und empirisch befasst und weiter zu befassen beabsichtigt. Zum anderen vermögen seine Überlegungen als analytisches Instrumentarium zu dienen, das erste Aufschlüsse über die Bedingungen gibt, unter denen die Verankerung normativer Ansprüche in gesellschaftlichen Institutionen und sozialen Beziehungen problematische, ja sogar kontraproduktive Folgewirkungen auslösen kann.

Diese letzte Denkfigur der Verkehrung eines normativen Versprechens in sein Gegenteil ist uns aus der *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno (1969 [1947]) vertraut. Von dieser geschichtsphilosophischen Analyse, die bekanntlich als eine weitausgreifende Erzählung von der Selbstzerstörung der Aufklärung angelegt ist, setzt sich das heutige Forschungsprogramm des Instituts für Sozialforschung allerdings sowohl in methodischer als auch in substantieller Hinsicht mehr ab, als dass es unmittelbar an sie anknüpft. Auf ihrer Folie lässt sich aber die spezifische Anlage der von uns anvisierten Forschungen darlegen.

Unter der Formel »Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück« (ebd.: 6) schildern Horkheimer und Adorno die Entwicklung der abendländischen Zivilisation als einen fatalen Siegeszug der instrumentellen Rationalität. Gemäß ihrer Analyse besaßen bereits die alten Mythen ein Element der Aufklärung, indem sie im Kampf um Selbsterhaltung die Naturkräfte durch die in ihnen obwaltenden Götter erklären

und damit der menschlichen Beherrschung zuführen sollten. Opferriten etwa, die zur Beschwichtigung der Götter vollzogen wurden, fügen sich nahtlos in dieses Bild, dem zufolge der Mythos den schicksalhaften Zwang naturgegebener Mächte brechen sollte. Die Befreiung von der mythischen Furcht vor den Naturkräften erkauften die Subjekte jedoch durch eine Unterwerfung unter die Götter und ihre Sprecher, um sich damit umso tiefer in einen unentrinnbaren Zwangs und Herrschaftszusammenhang zu verstricken. Die moderne Entzauberung der Welt hat diesen Trend noch verschärft, so Horkheimer und Adorno, und der Zweckrationalität im Umgang mit der Natur und in der Organisation des gesellschaftlichen Lebens erst voll zum Durchbruch verholfen.

Die moderne Wissenschaft stehe ganz unter der Ägide der Beherrschung der Natur und ihrer technischen Verwertbarkeit, was die Menschen zur Entfremdung von dem treibe, worüber sie die Macht ausüben, und sie jeglicher Fähigkeit zu authentischer Erfahrung beraube. Das betrifft nach Horkheimer und Adorno nicht nur die äußere Natur, sondern auch die innere Natur der Menschen. Diese werde im gesellschaftlichen Getriebe so zugerichtet, dass die Subjekte, um bestehen zu können, ihre eigene Trieb und Bedürfnisausstattung verleugnen und den ihnen auferlegten Verzicht auf Glück und Genuss schließlich an sich selbst vollstrecken. Gleichzeitig, so setzt sich die Erzählung fort, verkommen Moral und Recht im bürgerlichen und mehr noch im nachbürgerlichen Zeitalter zu zynischen Herrschaftsinstrumenten, die nur den ökonomischen Profit moralisch bemänteln und die Verfolgung von Machtinteressen durch die herrschenden gesellschaftlichen Kräfte legalisieren sollen. Die Produkte der Unterhaltungsindustrie und Massenkultur propagieren wiederum konformistische Anpassung an das Bestehende und manipulieren die Subjekte in einer Weise, dass sie sich fungibel und kritiklos in die Reproduktion des Immergleichen einfügen. Wie Horkheimer und Adorno am Beispiel des Antisemitismus erläutern (ebd.: 177 ff.), verfolgen die zur Sublimierung unfähigen Subjekte in letzter Konsequenz all jene, die in ihren Projektionen zu realisieren imstande sind, was sie selbst sich versagen, aber insgeheim wünschen.

Die instrumentelle Rationalität, die noch die verborgensten menschlichen Wünsche in ihre Regie nehmen und die von Menschen hervorgebrachten Verhältnisse in den mythischen Schleier eines unumstößlichen Fatums hüllen soll, mündet nach Horkheimer und Adorno in einen totalen Herrschafts- und Verblendungszusammenhang, der alle Potentiale des kritischen Einspruchs zunichtemacht. Dadurch wird, wie verschiedentlich festgestellt

wurde (vgl. insb. Habermas 1985 [1982]), nicht nur unklar, auf welche Grundlage die Verfasser der *Dialektik der Aufklärung* ihre eigene Kritik stützen können – wo doch alle normativen Maßstäbe von Grund auf korrumpiert und allenfalls noch auf eine ideologische Funktion geeicht sein sollen. Ihre düstere Diagnose, der es nur noch um die »kontinuitätsstiftenden Invarianten des Unheils und der Unterdrückung« geht, ist auch so angelegt, dass in ihr »die beobachtbaren geschichtlichen Tendenzen jedes ernstere Interesse verlieren« (Habermas 1986: 282). Auf diese beobachtbaren Tendenzen kapriziert sich das Institutsprogramm, um die in der gesellschaftlichen Realität vorhandenen, nicht auf instrumentelle Motive reduzierbaren normativen Gehalte zu rekonstruieren, vor deren Hintergrund sich erst dingfest machen lässt, inwiefern die Folgewirkungen ihrer Institutionalisierung sich unter gewissen Umständen ins Negative verkehren können. An die Stelle einer geschichtsphilosophischen Metaerzählung, in der sich der Prozess der Aufklärung in einer negativen Teleologie als der unerbittliche Fortgang eines allumfassenden Verhängnisses darstellt, soll ein rekonstruktives Verfahren treten, das zunächst die in der Gesellschaft vorfindbaren normativen Maßstäbe systematisierend aufgreift oder, wo sie verschüttet sind, etwa in Äußerungen des Leidens oder psychosozialen Reaktionsbildungen dechiffriert. Ohne die – wie auch immer komplizierte – Rekonstruierbarkeit dieser Maßstäbe in ihrem jeweiligen sozialen Geltungsbereich würden die Voraussetzungen dafür fehlen, nach ihren nicht intendierten und destruktiven Sozialwirkungen überhaupt nur zu fragen.

Wenn jedoch die normativen Ansprüche selbst problematisch und schon in sich Ausdruck eines pathologischen Zustands der Gesellschaft wären, entzöge dies dem skizzierten Vorgehen die Grundlage. Dann könnte die *Dialektik der Aufklärung*, die in ihrer einseitigen Übertreibung schlagartig eine radikal andere Sicht auf die Gesellschaft wirft, vielleicht als Modell für eine Beschreibung dienen, die etablierte Lebensformen als zutiefst verfehlt ausweisen und daher auch unsere normativen Überzeugungen nicht unberührt lassen würde. Das Institutsprogramm folgt jedoch nicht diesem Modell einer »erschließenden Kritik« (Honneth 2000); es könnte der eingangs skizzierten Ausgangslage nicht gerecht werden. Anders als Horkheimer und Adorno, die unter dem Eindruck des Faschismus und des Stalinismus die Errungenschaften demokratischer Gesellschaften – etwa die Freiheitsgewinne, die sie gebracht haben – nie recht zu sehen vermochten und sie unter ihre Verfallsgeschichte subsumierten, gehen wir davon aus, dass Gesellschaftstheorie und empirische Sozialforschung sich auf positive normative Standards stützen

können, die sich aus der sozialen Wirklichkeit herausdestillieren lassen. Wie das möglich ist, hat David Miller (2008 [1999]: insb. 104 ff.) etwa anhand von lebensweltlich sedimentierten Vorstellungen über soziale Gerechtigkeit exemplarisch vorgeführt. Ließen sich solche sozial etablierten Standards nicht rekonstruieren, wäre die Rede von Paradoxien der gesellschaftlichen Modernisierung im hier gemeinten Sinn hinfällig.

Was ist eine »normative Paradoxie«?

In Anknüpfung an erste Studien, die bereits am Institut für Sozialforschung durchgeführt wurden (Honneth 2002a; Honneth und Hartmann 2004), soll nun genauer erläutert werden, was wir unter einer »Paradoxie« verstehen. Der Begriff hebt nicht darauf ab, dass normative Ansprüche in einem logischen Sinne widersprüchlich sind und dass dieser interne Widerspruch zwangsläufig zur Entfaltung kommen muss, sobald jene Ansprüche in der sozialen Wirklichkeit handlungsrelevant werden. Ein Beispiel für einen solchen Fall wäre etwa der Anspruch, spontan zu sein, zumal Spontaneität einen Zustand darstellt, der »wesentlich Nebenprodukt« ist und durch willentliche Herbeiführung gerade blockiert wird (siehe Elster 1987 [1983]). Dasselbe lässt sich aber nicht von normativen Leitideen sagen, die für die Kultur und die Institutionen moderner Gesellschaften eine zentrale Bedeutung gewonnen haben – wie beispielsweise die Idee der individuellen Autonomie in den verschiedensten Feldern der persönlichen Lebensführung, der Gleichheitsgrundsatz in der Rechtsordnung oder das Leistungsprinzip in der Berufs und Arbeitswelt. Diese Leitideen sind gewiss häufig Gegenstand umkämpfter Interpretationen und ihre praktische Anwendung mag auf Spannungen und Ambivalenzen vielfältigster Art stoßen, aber das bedeutet nicht, dass sie bereits in ihrer semantischen Struktur widersprüchlich sind und sich in den Diskrepanzen ihrer sozialen Effekte nur ihre logische Inkonsistenz reproduziert (vgl. auch Hartmann 2002: 235 ff.).

Die an unserem Modell der normativen Paradoxien sich orientierende Forschung soll zeigen, dass es mit sozioökonomischen, sozialstrukturellen oder kulturellen Parallelentwicklungen verknüpfte Umstände sind, denen es geschuldet ist, dass allgemein als Fortschritt gewürdigte Reformprojekte im Zuge ihrer gesellschaftlichen Verwirklichung eine selbstdestruktive Dynamik gewinnen können. Um in liberaldemokratischen Gesellschaften der Ge-

genwart in dieser Weise paradoxale Verkehrungen normativer Errungenschaften diagnostizieren zu können, müssen die folgenden vier Bedingungen erfüllt sein:

Es müssen sich erstens die normativen Absichten rekonstruieren lassen, die soziale Gruppen oder Bewegungen bei ihrem oft mit sozialen Kämpfen verbundenen Versuch geleitet haben, moralische Ansprüche und Verpflichtungen in bestimmten gesellschaftlichen Sphären durchzusetzen und institutionell zu verankern. Der Prozess einer erfolgreichen praktischen – wie auch immer unvollständigen – Umsetzung dieser Absichten in den Strukturen und Sozialbeziehungen der jeweiligen Sphäre muss zweitens nach einem gesellschaftlich breit geteilten Verständnis als normativer Fortschritt gedeutet werden können. Von einem paradoxalen Verlaufsmuster kann aber drittens erst dann gesprochen werden, wenn ein und derselbe Entwicklungsprozess gegenläufige Effekte hervorbringt – unbeabsichtigte, von sich wandelnden sozioökonomischen, sozialstrukturellen und kulturellen Kontextbedingungen ausgelöste Folgen also, die mit den ursprünglichen normativen Zielen nicht mehr vereinbar oder diesen sogar diametral entgegengesetzt sind. Viertens schließlich ist ein paradoxaler Verlauf im vollen Wortsinn nur dann gegeben, wenn die zunächst richtungsweisenden moralischen Ansprüche und Ideale ihre Geltung nicht verloren haben; sähen sich die Subjekte nicht weiterhin in deren Licht oder ließe sich deren Fortbestand nicht zumindest implizit aus der Artikulation ihrer Erfahrungslagen herauslesen, so hätten wir es mit einer nicht paradoxalen Form des sozialen Wandels zu tun. Denn ein solcher Wandel ließe sich nicht mehr – oder nur noch aus einer bloß externen Perspektive – im Horizont der früheren Normen deuten. Für die Diagnose einer Paradoxie muss sich demnach der Geltungsüberhang, den normative Leitideen stets gegenüber ihren historisch-konkreten Realisierungen besitzen, unter Rekurs auf das normative Vokabular von Akteuren in Anschlag bringen lassen zur Bewertung von Veränderungsprozessen, die sich ihrerseits in Entstehung und Verlauf wesentlich diesem Vokabular verdanken.

Varianten einer paradoxalen Verkehrung institutionalisierter Normen

Nun stellt sich die Frage, wie es in gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen, die von bestimmten normativen Leitvorstellungen überhaupt erst angestoßen wurden, zu einem paradoxalen Umschlag, das heißt zu Folgewirkungen kommen kann, die dem emanzipatorischen Impetus jener Vorstellungen hohnsprechen. In unseren bisherigen Überlegungen sind wir dazu gelangt, heuristisch zwischen vier Ausprägungen solcher paradoxalen Verkehrungen zu unterscheiden. Die Unterscheidung bezieht sich auf die verschiedenen Weisen, auf die in einem normativ gesteuerten Reform und Veränderungsprozess den Absichten widersprechende Resultate zustande kommen können. Die einer Steigerungslogik folgende Systematik der Darstellung orientiert sich daran, ob ein normatives Prinzip im Zuge seiner gesellschaftlichen Realisierung nur kontradiktorische Folgen herbeiführt oder ob es sich dabei auch selbst derartig vereinseitigt, dass es schließlich nur noch in einer völlig entstellten Form fortexistiert. Zu den vier Varianten werden wir jeweils zwei einschlägige Beispiele aus der Literatur anführen. Zusammengenommen sollen diese Beispiele etwas näher veranschaulichen, wie die Phänomene des sozialen Wandels geartet sind, die wir im Auge haben, wenn wir von »Paradoxien« und von »paradoxalen Umschlägen« sprechen.

In einer ersten Variante paradoxaler Entwicklungen hat die gesellschaftliche Institutionalisierung einer normativen Leitidee bei verschiedenen Gruppen, auf welche sie sich gleichermaßen bezieht, ganz verschiedene Auswirkungen: Die normativen Fortschritte bei den einen sind der Grund für negative Auswirkungen bei den anderen.

Einen Vorgang dieser Art beschreibt Josef Mooser (1983 und 1984) in seiner historischen Soziografie der deutschen Arbeiterschaft. Insbesondere seit den 1960er Jahren haben sich, wie Mooser hervorhebt, die Lebensbedingungen von Arbeitern in einem bis dahin unbekannten Maße verbessert. Infolge von Lohnsteigerungen in den industriellen Kernzonen kam es zu einer beträchtlichen Anhebung des Lebensstandards, die weite Teile der Arbeiterschaft aus den Zwängen einer engen und frugalen, nur auf die Selbstreproduktion ausgerichteten Existenz herausführte; die verbesserten Wohnverhältnisse und die dauerhaften Verkürzungen der Arbeitszeit brachten den Arbeitern nicht nur eine zuvor nur eingeschränkt vorhandene Privatsphäre und frei verfügbare Zeit, sondern auch erstmals größere Spielräume für eine selbstbestimmte Lebensgestaltung; durch den Ausbau des Berufsbildungswe-

sens und des Bildungssystems insgesamt eröffneten sich den Arbeitern und ihren Nachkommen wiederum Aufstiegsmöglichkeiten, die sie aus der Kettung an ihre milieugebundene Herkunft freisetzte und ihren »Glauben an die Chancengerechtigkeit« (Mooser 1983: 295) bestärkte. Diese Entwicklungen, die je für sich als normative Errungenschaften begrüßt wurden, führten zu einer »Entproletarisierung« und zu einer Annährung der Arbeiter an bürgerliche Lebensformen.

Der damit verbundene »kollektive Aufstieg zur Respektabilität« (Mooser 1984: 227), in dem ein langer Kampf der Arbeiter um Selbstachtung und die Anerkennung ihrer Lebensform seine Erfüllung fand, hatte jedoch eine Kehrseite. Weil sich nun jeder als seines eigenen Glückes Schmied betrachten konnte, wandelte sich das Bild des un- oder angelernten Arbeiters dramatisch: Das Ansehen derjenigen, die harte körperliche Arbeit verrichteten, verschlechterte sich im Zuge der Bildungsexpansion, und die Arbeiter, die sich die neuen Chancen nicht zunutze machen konnten, standen immer mehr als »individuelle Versager« da (siehe Mooser 1983: 276, 282 und 1984: 216). Sie wurden zum »Opfer« einer normativ weithin als Fortschritt gewürdigten Entwicklung, gerade weil und insofern andere, insbesondere die Facharbeiter, von ihr profitierten. Diese Diagnose Moosers lässt sich als eine Paradoxie *avant la lettre* lesen.

Auf eine strukturell vergleichbare Konstellation haben Luc Boltanski und Ève Chiapello (2003 [1999]) in ihrer großangelegten Studie zu netzwerkförmig organisierten Arbeitsbeziehungen aufmerksam gemacht. In der Welt des netzwerkbasierten Kapitalismus hängt der berufliche Erfolg ihrer Protagonisten, die sich von einem Projekt in das nächste hinüberbewegen, in erster Linie von ihrer Fähigkeit ab, eine Vielzahl unterschiedlichster Kontakte zu unterhalten und sich stets sozialräumlich wie auch mental als hochmobil zu erweisen. Diese Entwicklung hat, wie Boltanski und Chiapello zeigen, vielfältige und zum Teil widersprüchliche Folgen. Gleichwohl verschweigen sie nicht, dass der Netzwerkkapitalismus eine zumindest partielle Emanzipation der Subjekte von der Fremdbestimmung im Erwerbsleben vorangetrieben hat und damit der sogenannten, besonders in den 1970er Jahren laut gewordenen »Künstlerkritik« nachgekommen ist, deren Forderungen sich am Maßstab der authentischen Selbstverwirklichung und der autonomen Lebensführung orientierten. In dem Maße, in dem die flexible Identität des versierten Netzwerkakteurs ein spätes Produkt dieser Aspirationen darstellt, lässt sie sich normativ als Gewinn verbuchen.

Um ihre Mobilität und ihr aufwendiges Kontaktmanagement aufrechterhalten zu können, bedürfen diejenigen, die sich in der Welt der Projekte nahe an den Knotenpunkten bewegen, lokaler Stellvertreter, die Boltanski und Chiapello als »Doubles« bezeichnen (vgl. ebd.: 397 ff.). Zwischen diesen ortsgebundenen Doubles und den mobilen Netzwerkakteuren besteht ein Verhältnis der Ausbeutung in dem prägnanten Sinn des Wortes, dass »die Immobilität der einen eine Voraussetzung für die Mobilität der anderen ist« (ebd.: 400). Die mobilen Manager und Projektleiter sind auf ihre bodenständigen Statthalter angewiesen, ohne dass diese an deren Sozialkapital und Erwerbschancen zu partizipieren in der Lage sind. Mehr noch, während jene sich ihrer Anerkennung und Wertschätzung sicher sein können, verwandelt sich das langfristige Festhalten an derselben beruflichen Tätigkeit und an räumlich begrenzten Sozialbeziehungen zunehmend in ein Stigma; Immobilität stößt auf Verachtung und die entsprechenden Personen sind »ständig von Ausgrenzung, vom sozialen Tod bedroht« (Boltanski und Chiapello 2001: 466; vgl. auch Bauman 2001). Wenn das der Preis für die Autonomiegewinne und die Erwerbschancen der im Zentrum der arbeitsbezogenen Netzwerke stehenden Akteure ist, wenn ferner das Autonomieideal universalistisch verstanden wird und das Prinzip der fairen Beteiligung aller am gemeinsam hervorgebrachten Verdienst in der beruflichen Sphäre keine partikularistischen Beschränkungen kennt, darf man die prekäre Lage der zahllosen lokalen Doubles eine paradoxe Folge der netzwerkorientierten Modernisierung der Arbeitsorganisation nennen.

Die zweite Variante eines paradoxalen Umschlags bezieht sich auf den Fall, dass eine normative Idee unter Anwendungsbedingungen zur Geltung gebracht wird, die sich mit ihrem semantischen Gehalt kaum in Übereinstimmung bringen lassen. Die Wirkungszusammenhänge in einem spezifischen sozialen Kontext und die in ihm handlungsrelevant gewordenen Normen konfligieren dergestalt, dass sich normativ problematische Folgeerscheinungen einstellen. Zwei Beispiele mögen dies wiederum konkretisieren.

Das erste lässt sich der berühmten Protestantismus-Studie von Max Weber (1988 [1904/05]) entnehmen. Dort beschreibt Weber, wie sich in den asketischen Richtungen des Protestantismus, insbesondere im Calvinismus des 17. Jahrhunderts, eine auf den Beruf und rastlose Arbeit zentrierte Ethik entwickelt hat, die in ihren langfristigen Effekten entscheidend für die Entstehung des modernen Kapitalismus wurde. Die Berufsarbeit, die allein der größeren Ehre Gottes dienen sollte, wurde zum Angelpunkt einer metho-

dischen Lebensführung, an der sich der Glaube des Einzelnen zu bewähren hatte. Der unbefangene Genuss der Früchte der beruflichen Mühen galt jedoch als Sünde, die Arbeit selbst indes als Präventiv gegen alle Laster und Anfechtungen des irdischen, häufig als »unrein« verfemten Daseins. Reichtum als solcher wurde als schwere Gefahr betrachtet, weil er die Gläubigen in Versuchung brachte, sich auf ihm auszuruhen und den Lockungen von Besitz und Luxus zu erliegen (vgl. etwa ebd.: 165 f., 189 f.). Die Anwendung der religiös gedeuteten innerweltlichen Askese auf die Berufsarbeit musste jedoch kontraproduktive Ergebnisse zeitigen: Durch die Einschnürung des Konsums und den asketischen Sparzwang entfesselte sie die Kapitalbildung. Genau das lag gerade nicht in der Absicht der Reformatoren und ihrer Nachfolger.

Die Kapitalakkumulation bei den Anhängern von calvinistisch geprägten Glaubensrichtungen wie etwa den angelsächsischen Puritanern ist ein Anwendungsfall für das, was Weber als die »Paradoxie der Wirkung gegenüber dem Wollen« (1988 [1915– 1919]: 524) bezeichnet hat; an anderer Stelle schreibt er, die »Paradoxie aller rationalen Askese« habe darin bestanden, »daß sie den Reichtum, den sie ablehnte, selbst schuf« (ebd.: 545; vgl. hierzu auch Weber 1988 [1904/05]: 29 Fn., 82, 196 f. sowie Schluchter 2005). Die calvinistische Berufsethik hat also im Kontext der Ökonomie und ihrer Wirkungszusammenhänge objektive Folgen heraufbeschworen, die Weber völlig zu Recht als paradox bezeichnet. Er attestiert dem asketischen Protestantismus, insofern er traditionelle und nur auf unmittelbare Bedarfsdeckung ausgerichtete Wirtschaftsformen delegitimiert und mit dem Odium der lasterhaften Trägheit belegt hat, durchaus eine progressive ökonomische Rolle und sieht – bei aller Ambivalenz gegenüber dieser lebensfeindlichen Weltanschauung – in der Förderung des Individualismus auch eine entscheidende Neuerung gegenüber den althergebrachten Ordnungen. War es schon für Weber, so ist es aus heutiger Sicht allerdings erst recht zweifelhaft, ob und in welchen Aspekten diese historischen Wirkungen des asketischen Protestantismus einen normativen Fortschritt herbeigeführt haben, der sich dann hat ins Gegenteil verkehren können.

Das zweite Beispiel für eine paradoxale Verkehrung, die aus der Anwendung normativer Vorstellungen unter widerstreitenden Kontextbedingungen resultiert, ist in dieser Hinsicht eindeutiger. Unter dem Titel *Organisierte Selbstverwirklichung* geht Axel Honneth (2002b) auf die negativen Kehrseiten von Prozessen der Individualisierung ein, die in der jüngeren Vergangenheit zutage getreten sind. Er führt zuerst einmal vor, wie sich in den west-

lichen Ländern der 1960er und 1970er Jahre im Gefolge von sozialen Bewegungen und mit neuen Lebensformen experimentierenden Gruppen ein sozialkultureller Wandel vollzogen hat, der vielfältig erhobenen Ansprüchen auf individuelle Selbstverwirklichung und autonome Identitätsfindung entgegenkam. Während diese Ansprüche sich stetig auf weitere Bevölkerungsgruppen ausdehnten und die Auflösung traditioneller Rollenmuster und konventionalistischer Moralvorstellungen voranschritt, öffneten sich neue Freiräume für die individuelle Selbstfindung und Lebensgestaltung. Solche Autonomiegewinne schlagen aber, so Honneths These, in dem Augenblick in ihr Gegenteil um, in dem die Ansprüche auf Selbstverwirklichung von außen an die Subjekte herangetragen werden. Just eine solche Entwicklung lasse sich in der jüngeren Vergangenheit beobachten: Der Anspruch auf individuelle Selbstverwirklichung sei vielfach zu einem »institutionalisierten Erwartungsmuster« (ebd.: 145 f.) geworden, das die Autonomie der Subjekte gefährde.

Diese sehen sich nun, wie Honneth darlegt, in verschiedenen gesellschaftlichen Sphären dazu aufgefordert, sich als flexibel und veränderungsbereit zu präsentieren und ihre lebensgeschichtliche Originalität unter Beweis zu stellen. Was als Steigerung der individuellen Freiheit begann, wird unter der Ideologie der Deregulierung zu einer »Produktivkraft der kapitalistischen Wirtschaft« (ebd.: 154). Ähnlich wie auch Stephan Voswinkel (2002) zeigt Honneth, dass die Idee der Selbstverwirklichung insbesondere dann, wenn sie den Beschäftigten unter den Kontextbedingungen der modernen Arbeitswelt als Fremdanforderung zugemutet wird, zu psychischer Überforderung führen und sich in ein Instrument der Beherrschung und Disziplinierung transformieren kann. Aus einer ermöglichenden Handlungsressource wird demzufolge unter den institutionellen Bedingungen der neuen Unternehmenskultur, die den Beschäftigten alte Sicherheiten entzieht und ihnen die Last der permanenten Eigeninitiative aufbürdet, ein drückendes Hemmnis; aus dem Ideal der Selbstverwirklichung wird ein äußerer Zwang (vgl. dazu auch die Ausführungen zu »Selbstverwirklichungszwängen« bei Boltanski und Chiapello 2003 [1999]: 462 ff.).

Die dritte Spielart eines paradoxalen Umschlags lässt sich darauf zurückführen, dass die soziale Verwirklichung einer normativen Idee Gegenmobilisierungen erzeugt, ohne dass diese die entsprechende Norm selbst bekämpfen oder ihre Geltung ausdrücklich in Frage stellen. Die Norm wird in solchen Fällen nicht formal verletzt, sondern vielmehr durch Handlungswei-

sen unterlaufen, die sich an alternativen normativen Vorstellungen oder gegenläufigen Interessenlagen orientieren.

Eine prominente Untersuchung zum französischen Bildungswesen mit dem sprechenden deutschen Titel *Die Illusion der Chancengleichheit* bietet dafür ein erstes Beispiel. Pierre Bourdieu und Jean-Claude Passeron (1971 [1964]) stellen darin zunächst klar, dass das Prinzip der Chancengleichheit zur einzigen Legitimationsgrundlage für den Erfolg und Misserfolg im Schulsystem geworden ist. Nach diesem Prinzip soll allein die Leistung von Schülern oder Studenten über ihren Bildungserfolg entscheiden (vgl. dazu auch Heid 1988). Während die Idee der Chancengleichheit stets mit dem Ziel verbunden war, das eklatante Missverhältnis zwischen den Bildungsergebnissen der Nachkommen verschiedener sozialer Klassen abzubauen, hat sie laut Bourdieu und Passeron in der Praxis des Schul- und insbesondere des Hochschulsystems die Funktion übernommen, die klassenbezogene Ungleichheit der Bildungschancen zu maskieren und den Vorsprung privilegierter Schichten zu zementieren. Die Berufung auf die Norm der Chancengleichheit wird von den bereits Bevorteilten strategisch dafür genutzt, in subtiler Weise gegen ihre nachhaltige Umsetzung im Bildungswesen zu mobilisieren.

Das wird den Verfassern zufolge durch die weithin unumstrittene, aber fiktive Vorstellung ermöglicht, das Bildungssystem sei völlig autonom und selektiere die Schüler und Studierenden nach seinen eigenen Maßstäben, das heißt allein nach Leistungskriterien. Tatsächlich aber gingen in die leistungsbezogene Beurteilung geradewegs Kriterien ein, in denen sich die habituellen Unterschiede zwischen den sozialen Klassen widerspiegeln. Verinnerlichte Einstellungen, Verhaltensformen und Geschmacksurteile der bürgerlichen Kultur und vor allem ein gehobener – historisch auf jesuitische Traditionen zurückgehender (Bourdieu und Passeron 1971 [1964]: 127 f., 169) – Sprach- und Konversationsstil seien für den Bildungserfolg von derart durchschlagender Bedeutung, dass darin die Idee der herkunftsunabhängigen Chancengleichheit nur noch als Mittel fungieren könne, ihre Realisierung im Bildungswesen zu verhindern (vgl. ebd.: insb. 209 ff.). Unter dem Deckmantel formaler Gerechtigkeit verschleiere sie die Vererbung des kulturellen Kapitals, indem sie eine privilegierte Ausgangssituation der herrschenden Klassen in Unterschiede der Begabung oder des Verdiensts umdeute und damit die ungleichen Chancenstrukturen zu perpetuieren helfe. Darin manifestieren sich laut Bourdieu und Passeron die – von ihnen gelegentlich als »paradox« bezeichneten – Konsequenzen eines Bildungssystems, dessen Leistungskrite-

rien unter der Hand durch die Auszeichnung eines klassenspezifischen Habitus kontaminiert werden. Der Glaube an die Chancengleichheit führe schließlich dazu, dass keine Maßnahmen zu ihrer Verwirklichung ergriffen würden und sich im Bildungswesen die »Abhängigkeit von den objektiven Interessen der herrschenden Klassen« (ebd.: 214) mehr denn je am Leben erhalten könne. Eine von verborgenem Klassendünkel gesteuerte Entwicklung profitiert folglich parasitär von der Idee der Chancengleichheit und dem illusionären Glauben, dass sie im Schulsystem bereits realisiert sei.

Auf einem ganz anderen Gebiet, nämlich dem interethnischer Beziehungen, hat Ferdinand Sutterlüty (2010a) ein strukturell vergleichbares Phänomen ausgemacht. In seiner ethnografischen Studie, die er in zwei sozial benachteiligten Stadtteilen in Deutschland durchgeführt hat, geht er dem Befund nach, dass die Einheimischen ausgerechnet die ökonomisch erfolgreichen Aufsteiger und jene aus der türkischen Bevölkerung, die sich in der lokalen Politik engagieren, mit abwertenden Klassifizierungen belegen. Darin zeigt sich laut Sutterlüty ein »Paradox ethnischer Gleichheit« (ebd.: 259 ff.): Einerseits, schreibt er, sehen sich die Einheimischen mehrheitlich an die normative Idee gebunden, dass alle Mitglieder der Gesellschaft unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit gleiche ökonomische Chancen und politische Partizipationsrechte haben sollen; diese Idee, die sich leicht als normativer Fortschritt gegenüber Zeiten des Kolonialismus und Rassenwahns ausweisen lässt, werde kaum einmal explizit in Frage gestellt. Andererseits aber seien die Integrationsleistungen türkischer Migranten der unmittelbare Anlass für negative Zuschreibungen, mit denen sie von ihren deutschen Nachbarn symbolisch aus dem Kreis legitimer ökonomischer Wettbewerber und rechtmäßiger Akteure im politischen Willensbildungsprozess ausgeschlossen werden.

Wie es zu solchen Gegenmobilisierungen kommen kann, erklärt Sutterlüty in einer Analyse, die demonstriert, dass die Einheimischen, die befürchten, von den türkischen Migranten sozial überholt zu werden, unausgesprochen auf die primordialistische Vorstellung rekurrieren, der ethnischen Eigengruppe eine quasifamiliale Solidarität zu schulden und den türkischen Nachbarn gegenüber die eigene Hausmacht verteidigen zu müssen. Diese Vorstellung bilde eine symbolische Tiefenstruktur ethnischer Austauschbeziehungen, die unter den beschriebenen Voraussetzungen nur so lange handlungsleitend sein könne, wie sie verkannt werde und implizit bleibe; genau dies sei jedoch der Fall. Das Deutungsmuster einer Verwandtschaft und Nichtverwandtschaft zwischen den ethnischen Gruppen sei die verborgene

Quelle von negativen Klassifikationen gegen türkische Aufsteiger und ihre ethnische Gruppe, die für das beobachtbare Fehlverhalten Einzelner in Sippenhaftung genommen werde. Die soziale Verwirklichung von mehr Gleichheit zwischen Deutschen und Türken bringt demnach paradoxerweise negative Klassifikationen hervor, die das Gegenteil dessen bewirken, was das Gleichheitsprinzip besagt: Die verbesserte materielle Teilhabe und politische Partizipation von Teilen der türkischstämmigen Bevölkerung aktivieren bei den Einheimischen Vorstellungen einer naturgegebenen und unüberbrückbaren ethnischen Differenz, die von keinem formalen Prinzip der Gleichheit zum Verschwinden gebracht werden kann und letztlich auf eine soziale Ordnung ethnischer Ungleichheit hinausläuft (vgl. auch Sutterlüty 2010b). Diesem paradoxen Befund nicht unähnlich ist die Beobachtung von Kai-Olaf Maiwald (2007), dass die Norm einer paritätischen Arbeitsteilung in prinzipiell egalitär orientierten Paarbeziehungen bisweilen von der Vorstellung unterlaufen wird, der Mann »opfere« in der Partnerschaft einen Teil seiner Freiheit, was die Frau wiederum durch die Übernahme eines größeren Anteils an der Hausarbeit ausgleichen könne.

Im Unterschied zu allen bisher genannten Fällen kann ein paradoxaler Umschlag – in einer vierten Ausprägung – auch dadurch eintreten, dass die einer gesellschaftlichen Entwicklung zugrunde liegende normative Idee selbst pervertiert wird. Die Norm verschleißt sich durch die Reibung an den gesellschaftlichen Realitäten ihres Geltungsbereichs auf eine Weise, dass ihr Gehalt verzerrt oder vollständig auf den Kopf gestellt wird.

Dazu kommt es in der Regel wohl nur im Verlauf längerer historischer Prozesse; das legen zumindest die beiden hier angeführten Beispiele nahe. Das erste befasst sich mit der calvinistischen Prädestinationslehre und beleuchtet damit einen anderen Aspekt der Entwicklungslinie, die nach den Studien Max Webers vom asketischen Protestantismus zur Etablierung einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung führt (vgl. Weber 1988 [1904/05]: 88 ff.). Nach Calvins Lehre von der Prädestination oder Gnadenwahl war jeder Mensch durch einen geheimen, durch eigenes Handeln unbeeinflussbaren Ratschluss Gottes zu ewigem Heil oder zu immerwährender Verdammnis bestimmt. Dies stellte die Gläubigen, wie Weber eindrucksvoll vor Augen führt, vor ein unerträgliches psychologisches Problem, das aus der alles entscheidenden Frage erwuchs: »Bin *ich* denn erwählt? Und wie kann ich dieser Erwählung sicher werden?« (Ebd.: 103) Für die Epigonen Calvins bekam dieses Problem nach Webers Darstellung eine überragende Bedeutung. Die folgenreichste Reaktion der Seelsorge habe in dem Ratschlag be-

standen, dass man die subjektive Gewissheit der eigenen Erwähltheit durch eine konsequente Methode der Lebensführung und unermüdliche Berufsarbeit gewinnen könne. So wurden ökonomischer Erfolg und materielles Wohlergehen allmählich zum »Zeichen der Erwählung«; die einträglichen guten Werke galten, so Weber, als »das technische Mittel, nicht, die Seligkeit zu erkaufen, sondern: die Angst um die Seligkeit loszuwerden« (ebd.: 110).

Die Lehre von der Gnadenwahl brachte demzufolge in der Glaubenspraxis just das Gegenteil dessen hervor, was sie ursprünglich besagte: Hatte Calvin noch radikaler als die anderen Reformatoren die katholische »Werkgerechtigkeit« abgelehnt, der zufolge der Gläubige sich sein Heil durch eigenes Tun verdienen konnte, so verkehrte sich der Prädestinationsglaube in der seelsorgerischen Praxis des 17. Jahrhunderts in genau das, was er zuvor bekämpft hatte – in den Glauben, eine »Werkheiligkeit« erwirken zu können. Eine religiöse Idee und die mit ihr verbundene ethische Haltung zu den irdischen Gütern wurden bis zur Unkenntlichkeit umgedeutet. Auf der Verkehrung der Idee von der göttlichen Gnadenwahl in die Vorstellung, man könne sich durch beruflichen Erfolg der eigenen Erwählung sicher werden, beruht eines der entscheidenden Argumente, die Weber für die »Kulturbedeutung« des calvinistischen Protestantismus und seinen paradoxalen Einfluss auf die kapitalistische Entwicklungsdynamik der Neuzeit anführen kann (so auch Merton 1972 [1936]: 181 f.; Symonds und Pudsey 2008: 224 f., 229 ff.). Als eine weitere Stufe der Paradoxie lassen sich die späteren Säkularisate der calvinistischen Wertordnung begreifen: Ihre Verwirklichung in der Handlungspraxis der Akteure führte zu ihrer Verneinung. Als das Gewinnstreben sich utilitaristisch verselbständigte, wurden auch die ethischen Ideen zerstört, die hinter der religiös motivierten Askese standen. Es verbreitete sich – wie Weber in einigen seiner bekanntesten Sätze sagt – ein »pharisäisch gutes Gewissen beim Gelderwerb«, es traten »Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz« auf, bis der siegreiche Kapitalismus für den Einzelnen zu einem »stahlharten Gehäuse« des Zwangs und der Hörigkeit wurde (siehe Weber 1988 [1904/05]: 197 ff.).

Ein zeitgenössisches Beispiel für eine solche Form des paradoxalen Umschlags, bei dem eine normative Idee im Zuge ihrer historischen Verwirklichung in ihrem ursprünglichen Bedeutungsgehalt schrittweise vereinseitigt und schließlich nahezu in das Gegenteil verkehrt wird, können wir den ideengeschichtlichen Studien entnehmen, die Charles Taylor (1995 [1991]) dem Schicksal der Leitvorstellung der »Authentizität« gewidmet hat. Seiner Darstellung zufolge entwickelt sich die machtvolle Vorstellung, nach der der

Einzelne nur auf dem Weg einer schöpferischen Erkundung der jeweils eigenen »inneren Natur« zu wahrhafter Freiheit gelangt, zunächst aus einer romantischen Gegenbewegung gegen den Rationalismus der Aufklärung, in dem das Individuum auf ein seiner Umwelt desinteressiert begegnendes Vernunftsubjekt reduziert wird; demgegenüber begreift vor allem Herder, angestoßen durch Rousseau, den Menschen als ein Wesen, das seine Bestimmung und damit individuelle Freiheit nur in dem Maße erwirbt, in dem es seinen ureigenen, originären Antriebskräften in einem Prozess der Selbstfindung eine nur ihm gerecht werdende Ausdrucksgestalt zu verleihen vermag (ebd.: 34 ff.). Für Herder und seine ihm philosophisch nahestehenden Zeitgenossen ist es aber Taylor zufolge noch ganz selbstverständlich, dass sich dieser Prozess einer Erkundung und Verwirklichung des »authentischen« Selbst erfolgreich nur in einem »dialogischen« Rahmen vollziehen kann, der sowohl als Quelle wie als notwendige Korrekturinstanz der individuellen Artikulationsbemühungen dient: Ebenso wie der Einzelne auf den Austausch mit einer kulturellen Gemeinschaft angewiesen ist, die ihn mit dem für die produktive Selbsterkundung erforderlichen evaluativen Vokabular versorgt, ist er auch auf den kommunikativen Ratschlag von konkreten Anderen verwiesen, die ihn vor Fehleinschätzungen und Selbsttäuschungen über den »wahren« Kern seiner Persönlichkeit bewahren können (ebd.: 40 ff.).

Dieser dialogische Charakter der Idee der »Authentizität«, ursprünglich deren eigentliche normative Bedeutung, geht aber nun nach Taylor im Zuge ihrer sozialen Verwirklichung und kulturellen Verbreitung allmählich verloren, weil im Zuge selektiver Auslegungen (ebd.: 101) an ihr immer stärker die selbstbezogene, rein subjektive Vollzugsform betont wird. Am Ende des damit umrissenen, in seinen Ursachen allerdings nicht eindeutig bestimmten Vereinseitigungsprozesses – unklar ist bei Taylor vor allem, ob die gedankliche Vereinseitigung auf Interpretationsfehler in der Wirkungsgeschichte oder Effekte der massenhaften Verbreitung zurückgeht – bleibt von der normativen Vorstellung der dialogisch gerahmten Selbstverwirklichung nur die Idee der bloß individuellen Selbstfindung übrig. Der Einzelne wird vollkommen losgelöst vom Bezug auf andere gedacht und ist mithin in seinem Erkundungsprozess auf sich allein gestellt. Das Resultat dieser historischen Verkehrung, welches es rechtfertigt, hier von einer normativen Paradoxie zu sprechen, stellt für Taylor der »eiserne Käfig« (ebd.: 105 ff.) eines normativen Interpretationsschemas dar, das uns zu der unmöglichen, ja selbstdestruktiven Aufgabe anhält, uns ohne jeden kommunikativen Austausch in unserem originären Selbst zu verwirklichen.

Ausblick

Nachdem wir durch diese Erläuterungen auf verschiedene Varianten einer Diagnose normativer Paradoxien aufmerksam gemacht haben, wollen wir zum Schluss noch einige Probleme benennen, die sich im Rahmen einer entsprechend angelegten Gesellschaftsanalyse stellen. Sobald man nämlich nicht mehr bloß ideengeschichtlich verfährt, wie in einigen der zuvor genannten Fälle, sondern von normativen Paradoxien als einem Verlaufsmuster gesellschaftlicher Entwicklungen spricht, entstehen eine Reihe von theoretischen Schwierigkeiten, die hier ohne Anspruch auf Vollständigkeit zumindest genannt werden sollen. Mit der Behauptung, dass unter bestimmten, näher zu spezifizierenden Umständen die Verwirklichung von sphärenspezifisch geltenden Normen zu dem »paradoxalen« Effekt führen kann, dem Sinn dieser Normen zuwiderlaufende oder ihnen entgegengesetzte Sozialwirkungen hervorzubringen, ist nämlich erstens der nicht leicht einzulösende Anspruch verknüpft, soziale Sphären oder Handlungsbereiche im Ganzen als Verkörperungen von normativen Prinzipien begreifen zu wollen (a); zweitens bleibt bei einer solchen Analyse vordergründig unklar, ob es ausreicht, die behaupteten Effekte, also die dem Sinn der Normen widerstreitenden Sozialwirkungen, bloß aus der Beobachterperspektive zu beschreiben, oder ob dafür auch Anhaltspunkte im Bewusstsein oder in den Einstellungen der betroffenen Akteure gefunden werden müssen (b); und schließlich stellt sich ganz allgemein die Frage, ob nicht eine ganz bestimmte Klasse von sphärenspezifisch geltenden Normen, nämlich die der Partizipation oder Inklusion, aufgrund der mit jeder Einschließung unvermeidlich verbundenen Ausschließung zwangsläufig paradoxale Effekte auslöst, so dass hier von gesellschaftlich verursachten Paradoxien nicht eigentlich die Rede sein kann (c).

(a) Obwohl unser Verweis auf Mertons Konzept der unvorhergesehenen Folgen zweckgerichteten Handelns nahelegen könnte, normative Gehalte stets nur als Bestandteile von individuellen oder kollektiven Handlungsabsichten zu verstehen, wollen wir doch Normen zunächst einmal als konstitutive Handlungsregeln begreifen, die sich in den Sphären sozialen Handelns institutionalisiert finden: Die Akteure beziehen sich bei ihren Anstrengungen und Kämpfen um soziale Verbesserungen auf bereits sphärenspezifisch institutionalisierte Normen, um deren Geltungsüberhang in einer Weise zu interpretieren, die ihren eigenen, für legitim erachteten Bedürfnissen oder Interessen in den Augen aller anderen Beteiligten normative Gültigkeit verleihen soll. Allerdings verlangt ein solches normatives Gesellschaftskonzept,

die verschiedenen Handlungsbereiche oder Subsysteme einer Gesellschaft tatsächlich jeweils als durch ein dominantes Normenbündel geregelt zu sehen; die paradoxalen Sinnverkehrungen, die uns interessieren, sollen sich an normativen Ideen vollziehen, die nicht einfach durch die Intentionen von Akteuren in die soziale Welt kommen, sondern hier bereits als sphärenspezifische, allgemein akzeptierte Handlungsregeln anzutreffen sind, um in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen stets neu angewendet, ausgedeutet und in adäquate institutionelle Formen gegossen werden zu können. Die dabei vorausgesetzte Prämisse aber, dass auch innerhalb unserer Gesellschaften Handlungssphären weiterhin danach unterscheidbar sind, welche normativen Prinzipien in ihnen von den Beteiligten wechselseitig als Gründe für Aufforderungen und Rücksichtnahmen akzeptiert werden, wird sich erst im Laufe der Forschung selbst bewahrheiten können; denn dann hat sich zu erweisen, ob von den Akteuren ein und das gleiche normative Vokabularium verwendet wird, um ihr Handeln in bestimmten Sphären als legitim zu begründen, und ob sie ihre Beiträge zur Normverwirklichung tatsächlich so deuten, dass sie dabei übereinstimmend eine Richtung des Fortschritts unterstellen.

(b) Für die Behauptung einer paradoxalen Verkehrung in der Sinngeltung solcher sphärenspezifischen Normen ergibt sich aus dieser Forschungsstrategie die Frage, ob es ausreicht, die normative Paradoxie nur aus der Beobachterperspektive zu konstatieren. Müssen sich nicht, so kann mit Recht gefragt werden, die der ursprünglichen Sinngeltung zuwiderlaufenden Wirkungsweisen jener Normen irgendwie auch im Bewusstsein der Beteiligten niederschlagen, wenn von einer Paradoxie im Sinne einer Bedeutungsverkehrung die Rede sein soll? Tatsächlich dürfte es nicht genügen, hier bloß eine Beschreibung aus der Perspektive eines soziologischen Beobachters vorzunehmen. Die Sinnverkehrung, die ja zur Folge haben soll, dass die Akteure die ihnen zuvor dienlichen Normen nun als von außen auf sie einwirkende, aber weiterhin legitime Herausforderungen und Ansprüchlichkeiten erfahren, muss sich in irgendeiner Weise auch in ihrem Bewusstsein, sei es in normativen Irritationen oder in einem Gefühl diffusen Unbehagens, widerspiegeln. Auch hier gilt wiederum, dass sich die Art dieser subjektiven Repräsentation und Verarbeitung eines paradoxalen Umschlags erst im Verlauf der Forschung selbst wird erweisen können; vermutlich wird sich die lebensweltliche Geltung bestimmter Normen manchmal, wie oben bemerkt, nur mehr aus Äußerungen des Leidens oder psychosozialen Reaktionsbildungen und Abwehrmechanismen erschließen lassen. Auf jeden Fall muss die bloß aus

der Außenperspektive vorgenommene Beschreibung stets um den Versuch ergänzt werden, empirisch nach Indikatoren in den Einstellungen der Beteiligten zu suchen, die die behauptete Sinnverkehrung in der sozialen Verwirklichung der Normen auch aus der Teilnehmerperspektive belegen können.

(c) Schließlich stellt sich auf einer sehr generellen Ebene die Frage, ob nicht die Verwirklichung einer ganz bestimmten Klasse von sphärenspezifischen Normen so intrinsisch mit der Erzeugung gegenläufiger Effekte verknüpft ist, dass man kaum von einer sozial verursachten Paradoxie sprechen kann. Gemeint ist hier das normative Prinzip der Inklusion oder Partizipation, dessen erfolgreiche Anwendung beinahe zwangsläufig dazu führt, dass Gruppen überhaupt erst in Erscheinung treten, die sich weiterhin als ausgeschlossen begreifen müssen – es ist, so ließe sich zugespitzt sagen, die Verwirklichung des Inklusionsprinzips selbst, welche den Effekt mit sich bringt, gleichzeitig einen neuen Kreis von Ausgeschlossenen zu schaffen, der nun erst ein Bewusstsein des eigenen Anspruchs auf Inklusion besitzt. Solche Formen einer intrinsischen Paradoxie in der Realisierung gesellschaftlich institutionalisierter Normen müssen natürlich von den sozialen Paradoxien, die wir vor Augen haben, streng unterschieden werden; ist es hier ein dazwischenliegender Prozess der gesellschaftlich bewirkten Umdeutung, der zu Verkehrungen in der Sinngeltung einer Norm führt, so ist dort eng mit dem semantischen Gehalt der Norm selbst die Möglichkeit verbunden, dass ihre Anwendung normativ unkontrollierbare Effekte hervorbringt. Beide Fälle deutlicher voneinander abzuheben, als es bislang häufig geschieht, sollte Aufgabe einer philosophischen Theoriebildung sein, die sich in Auseinandersetzung mit Autoren wie Nietzsche, Weber und Tocqueville mit der Logik der Anwendung und Verwirklichung institutionalisierter Normen beschäftigt.

Literatur

Bauman, Zygmunt 2001: The Great War of Recognition, in: Theory, Culture & Society 18. 2/3, 137–150.

Beck, Ulrich 1993: Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Boltanski, Luc und Ève Chiapello 2001: Die Rolle der Kritik in der Dynamik des Kapitalismus und der normative Wandel, in: Berliner Journal für Soziologie 11. 4, 459–477.

Boltanski, Luc und Ève Chiapello 2003 [1999]: Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz: UVK.

Bourdieu, Pierre und Jean-Claude Passeron 1971 [1964]: Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs. Stuttgart: Klett.

Elster, Jon 1987 [1983]: Zustände, die wesentlich Nebenprodukt sind, in: ders.: Subversion der Rationalität. Frankfurt a. M. und New York: Campus, 141–209.

Frankenberg, Günter 1978: Verrechtlichung schulischer Bildung. Elemente einer Kritik und Theorie des Schulrechts. München: Technische Universität, Dissertation.

Giddens, Anthony 1988 [1984]: Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Frankfurt a. M. und New York: Campus.

Greshoff, Rainer, Georg Kneer und Uwe Schimank (Hg.) 2003: Die Transintentionalität des Sozialen. Eine vergleichende Betrachtung klassischer und moderner Sozialtheorien. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Habermas, Jürgen 1981: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen 1985 [1982]: Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Adorno und Horkheimer, in: ders.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 130–157.

Habermas, Jürgen 1986: Nachwort, in: Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 277–294.

Hartmann, Martin 2002: Widersprüche, Ambivalenzen, Paradoxien – Begriffliche Wandlungen in der neueren Gesellschaftstheorie, in: Axel Honneth (Hg.): Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt a. M. und New York: Campus, 221–251.

Heid, Helmut 1988: Zur Paradoxie der bildungspolitischen Forderung nach Chancengleichheit, in: Zeitschrift für Pädagogik 34. 1, 1–17.

Honneth, Axel 2000: Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. Die »Dialektik der Aufklärung« im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik, in: ders.: Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 70–87.

Honneth, Axel (Hg.) 2002a: Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt a. M. und New York: Campus.

Honneth, Axel 2002b: Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung, in: ders. (Hg.): Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt a. M. und New York: Campus, 141–158.

Honneth, Axel 2011: Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp.

Honneth, Axel und Martin Hartmann 2004: Paradoxien des Kapitalismus. Ein Untersuchungsprogramm, in: Berliner Debatte Initial 15. 1, 4–17.

Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno 1969 [1947]: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
Joas, Hans 1990: Die Demokratisierung der Differenzierungsfrage, in: Soziale Welt 41. 1, 8–27.
Maiwald, Kai-Olaf 2007: Freiheit gegen Hausarbeit. Ungleichheitsstrukturen in modernen Paarbeziehungen, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 4. 2, 35–55.
Merton, Robert K. 1968: Social Theory and Social Structure. Enlarged Edition. New York: Free Press.
Merton, Robert K. 1972 [1936]: Die unvorhergesehenen Folgen zielgerichteter sozialer Handlung, in: Hans Peter Dreitzel (Hg.): Sozialer Wandel. Zivilisation und Fortschritt als Kategorien der soziologischen Theorie. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 169–183.
Miller, David 2008 [1999]: Grundsätze sozialer Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
Mooser, Josef 1983: Auflösung der proletarischen Milieus. Klassenbindung und Individualisierung in der Arbeiterschaft vom Kaiserreich bis in die Bundesrepublik Deutschland, in: Soziale Welt 34. 3, 270–306.
Mooser, Josef 1984: Arbeiterleben in Deutschland 1900–1970. Klassenlagen, Kultur und Politik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Schluchter, Wolfgang 2005: »Wie Ideen in der Geschichte wirken«: Exemplarisches in der Studie über den asketischen Protestantismus, in: ders. und Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Asketischer Protestantismus und der »Geist« des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch. Tübingen: Mohr Siebeck, 49–73.
Streeck, Wolfgang 2009: Von der gesteuerten Demokratie zum selbststeuernden Kapitalismus. Die Sozialwissenschaften in der Liberalisierung, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 6. 1, 13–33.
Sutterlüty, Ferdinand 2010a: In Sippenhaft. Negative Klassifikationen in ethnischen Konflikten. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
Sutterlüty, Ferdinand 2010b: The Paradox of Ethnic Equality, in: Archives Européennes de Sociologie 51. 1, 33–53.
Symonds, Michael und Jason Pudsey 2008: The Concept of »Paradox« in the Work of Max Weber, in: Sociology 42. 2, 223–241.
Taylor, Charles 1995 [1991]: Das Unbehagen an der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Voigt, Rüdiger (Hg.) 1980: Verrechtlichung. Analysen zu Funktion und Wirkung von Parlamentarisierung, Bürokratisierung und Justizialisierung sozialer, politischer und ökonomischer Prozesse. Königstein/Ts.: Athenäum.
Voswinkel, Stephan 2002: Bewunderung ohne Würdigung? Paradoxien der Anerkennung doppelt subjektivierter Arbeit, in: Axel Honneth (Hg): Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt a. M. und New York: Campus, 65–92.

Weber, Max 1988 [1904/05]: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band I. Tübingen: Mohr, 17–206.

Weber, Max 1988 [1915–1919]: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band I. Tübingen: Mohr, 237–573.

Zerrbilder der Gleichheit. Demokratie und Massenkultur nach Tocqueville

Juliane Rebentisch und *Felix Trautmann*

Im Kulturindustrie-Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* bestätigen Adorno und Horkheimer ausdrücklich Tocquevilles Diagnose einer demokratischen »Tyrannei der Mehrheit«, deren Wirkung nicht in einer Unterdrückung der Körper, sondern in einem Konformismus des Denkens bestehe. Diese Diagnose habe sich »mittlerweile ganz bewahrheitet«: »Kultur heute«, so lautet eine der bekanntesten Formulierungen in diesem Zusammenhang, »schlägt alles mit Ähnlichkeit« (Horkheimer und Adorno 1969: 128). Nun nimmt Tocquevilles Beschreibung der künstlerischen Produktionen unter den Bedingungen der frühen demokratischen Massengesellschaft Amerikas tatsächlich Aspekte vorweg, die auch für das bestimmend geblieben sind, was Adorno und Horkheimer 100 Jahre später der spätkapitalistischen Kulturindustrie attestieren. Doch ist seine Analyse der demokratischen Gleichheit ebenso wie der demokratischen Massenkunst im Ganzen sehr viel ambivalenter als es in deren Adaption durch Horkheimer und Adorno den Anschein hat. Immer wieder weist Tocqueville auch auf den normativen Grund der Massenkultur in einer pluralistischen Demokratisierung der Gesellschaft und damit auf ihre emanzipatorische Dimension hin. Dabei eröffnen Tocquevilles Analysen sehr unterschiedliche Perspektiven auf die Rolle der Gleichheit. Für Claus Offe ist Tocqueville aufgrund seiner dreifachen Identität als aristokratischer Moralist, radikaler Demokrat und nüchterner politischer Soziologe geradezu ein »Meister der Ambivalenz«, ein Meister »der dialektischen Volten, der gleichzeitigen Betrachtung beider Seiten einer Medaille« (Offe 2004: 18 f.). Allerdings summiert sich diese Multiperspektivität, worauf vor allem Jon Elster hingewiesen hat, nicht unbedingt zu einem kohärenten systematischen Zusammenhang; vielmehr erscheint sie zuweilen schlicht selbstwidersprüchlich (Elster 1993: 107; vgl. auch 112 ff.). Als unstrittig kann aber festgehalten werden, dass sich Tocquevilles Buch über die Demokratie in Amerika vor allem durch einen pluralen Gegenstandsbereich auszeichnet und dabei die unterschiedlichsten Phänomene zusammenführt.

Durch seine empirische Betrachtung der Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten gewinnt Tocqueville einen erfahrungswissenschaftlich orientierten Blick auf die Demokratie.[1] Damit begreift er die Demokratie nicht allein als ein politisches System, sondern als eine ganze Lebensform. Dies erlaubt es ihm auch, die gleichheitstheoretische Problematisierung der im engeren Sinne politischen und der im engeren Sinne kulturellen Aspekte der demokratischen Lebensform zwar in ihrer jeweiligen Spezifik zu diskutieren, dabei jedoch zugleich eine Verbindung, wenn nicht sogar Abhängigkeit der beiden Sphären voneinander zu behaupten. Indes stellt sich diese Abhängigkeit jeweils in den Perspektiven des Aristokraten, des Demokraten und des Soziologen Tocqueville unterschiedlich dar, und das schlägt sich in den unterschiedlichen Deutungen nieder, die er im Verlauf seiner Abhandlung für die Diagnose anbietet, nach der die Demokratie von Zerrbildern des für sie so zentralen Werts der Gleichheit bedroht wird. Eine Analyse dieser unterschiedlichen Problemdeutungen und der ihnen korrespondierenden Zerrbilder der demokratischen Gleichheit – Homogenität und Konformismus, Durchschnitt und Mittelmaß – ist Gegenstand der folgenden Lektüre.

Das Lob der demokratischen Unrast, der politischen Leidenschaft und der Perfektionierbarkeit

Zunächst bemerkenswert ist die Tatsache, dass die von Adorno und Horkheimer zitierte Diagnose von der Tyrannei der Mehrheit gar nicht im Kontext von Tocquevilles eigener Beschäftigung mit der frühen Massenkultur steht. Letztere findet sich im zweiten Teil von *Über die Demokratie in Amerika* (Tocqueville 1984 [1835/1840]). Die Diagnose von der Tyrannei der Mehrheit hingegen steht im ersten Teil, und das heißt im Kontext von Tocquevilles Überlegungen zu Vor- und Nachteilen der demokratischen Regierung für die amerikanische Gesellschaft. Um ein genaueres Verständnis von dem multiperspektivischen Bild zu erhalten, das Tocqueville von der Demokratie zeichnet, ist es nötig, zunächst noch einmal an diejenigen Argumente zu erinnern, die er im Blick auf das Rechtsdenken, den öffentlichen Geist und die

1 Zur Einschätzung des »erfahrungswissenschaftlichen« Ansatzes bei Tocqueville, der gleichermaßen für neue Erfahrung wie normative Enttäuschungen offen ist, vgl. Bluhm und Krause (2016).

Geschäftigkeit der amerikanischen Gesellschaft zu ihren Gunsten zusammenträgt.

Die Demokratie, so Tocqueville, sei in der Zielsetzung ihrer Gesetze nützlicher für die Menschheit als die Aristokratie, denn sie diene, anders als diese, dem Wohl der Mehrheit. Der Vorzug der Demokratie bestehe dabei nicht darin, »das Gedeihen aller zu begünstigen, [...] sondern dem Wohlergehen der großen Zahl zu dienen« (ebd.: 269). Entscheidend für die tatsächliche Orientierung der Regierenden am Gemeinwohl sei freilich die Kontrolle der Regierenden durch die Regierten. So würden etwa persönliche Fehler demokratischer Beamter durch permanente Kontrolle daran gehindert, sich zu einem Systemzusammenhang auszubilden. Das Volk zwinge die Regierenden gleichsam dazu, sich nicht von der Orientierung am Gemeinwohl zu entfernen – mit positiven Konsequenzen für den legislativen Prozess. Zwar seien die demokratisch erlassenen Gesetze im Vergleich zu den von stabilen Klasseninteressen geleiteten der Aristokratie »fast immer mangelhaft oder überstürzt« (ebd.: 267) und liege die Macht oftmals in den Händen von unfähigen, weil in Regierungsgeschäften unausgebildeten Personen, aber dafür, so Tocqueville, seien die Regierten »besser unterrichtet und wachsamer« (ebd.: 268) als in der Aristokratie. Mehr noch: In der Einmischung des Volkes in die Regierungsangelegenheiten entdeckt Tocqueville neben der generellen Ausrichtung am Gemeinwohl, also dem *Ziel* der demokratischen Regierung, einen weiteren Vorteil, der die *Form* der demokratischen Regierung betrifft. So könne nämlich das Volk auch noch den ungeschicktesten Regierenden dazu bringen, seinen Horizont in einer Weise zu erweitern, die dem mit allen Wassern der Regierungskunst gewaschenen Aristokraten aufgrund der Beschränktheit seiner Perspektive verschlossen bleiben muss:

»Die Demokratie gibt dem Volk nicht die gewandteste Regierung, aber sie bringt das zustande, was die geschickteste Regierung nicht beizubringen vermag, sie verbreitet in dem ganzen sozialen Körper eine unruhige Geschäftigkeit, einen Überschuß an Kraft, einen Tatwillen, die ohne jene unmöglich sind und die, wenn die Bedingungen nur einigermaßen günstig sind, Wunder vollbringen können.« (Ebd.: 281)

Zwar sei unbestreitbar, dass das Volk nicht immer die zuverlässigste Instanz sei, wenn es um öffentliche Angelegenheiten gehe, aber, so Tocqueville weiter, »nur wenn das Volk sich in die Staatsgeschäfte einmischt, erweitert sich der Kreis neuer Vorstellungen und durchbricht das Denken die alltäglich gewohnten Grenzen« (ebd.: 280). Tatsächlich sieht Tocqueville in dem vi-

talen Interesse der Regierten an der Regierung, in jenem Überschuss an Kraft, an Tatwillen, »das Geheimnis der Vereinigten Staaten« (ebd.: 272): Was man, berichtet er, schlichtweg nicht fassen könne, ohne es selbst gesehen zu haben, sei die unerhörte politische Betriebsamkeit, die in den Vereinigten Staaten herrsche. Die Unruhe, die die gesetzgebenden Versammlungen hier ständig in Bewegung halte, sei dabei nur die sichtbarste Seite einer allgemeinen Unrast, »die in den untersten Reihen des Volkes anhebt und nach und nach alle Klassen der Bürger ergreift«. »Angestrengter«, kommentiert Tocqueville, »könnte man nicht arbeiten, um das Glück zu erringen.« (Ebd.: 279) Aber diese Anstrengung, so wird schnell deutlich, ist hier keineswegs bloß Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck. Dass das »größte Ereignis und sozusagen das einzige Vergnügen, das ein Amerikaner kennt«, in der Beschäftigung mit dem Regieren und dem Reden darüber besteht, lässt sich Tocqueville zufolge bis in die »kleinsten Lebensgewohnheiten hinein verfolgen« (ebd.: 280). Der Mann aus dem Volke, so stellt es sich dem faszinierten Beobachter dar, arbeitet für das Wohl des Staates hier also ganz offenbar »nicht bloß aus Pflicht oder aus Stolz«, sondern »aus Begehrlichkeit« (ebd.: 273). Die *town hall meetings*, die kommunale Selbstverwaltung, die politischen Assoziationen, das Jurysystem ebenso wie die freie Presse tragen zu einer Habitualisierung dieser politischen Leidenschaft bei.[2] Durch die Teilhabe aller an der Regierung erhält sie sich. Nicht der unbedeutendste Vorteil der Demokratie gegenüber der Aristokratie besteht demnach darin, dass sie den »Begriff der politischen Rechte bis zum geringsten Bürger hinabdringen« lässt (ebd.: 275). Es sei daher ganz irregeleitet, angesichts der sichtbaren Schwächen der Demokratie, ihrer Gesetze, ihrer Beamten, ja, des Volkes selbst, nach einer Beschränkung jener Rechte zu verlangen. Tatsächlich sei die Demokratisierung der politischen Rechte das einzige der Demokratie eingebaute Antidot gegen diese Schwächen (vgl. ebd.). Denn durch das Band zwischen Rechtsgedanken und persönlichem Vorteil unterwerfe sich der »Einwohner der Vereinigten Staaten« dem Gesetz »mühelos«, und zwar nicht nur »als dem Werk der größeren Zahl, sondern auch als dem eigenen«; er betrachte es »wie einen Vertrag, in dem er Partner ist« (ebd.: 277). Als Vertragspartner aber hat er Einfluss auf das Gesetz – und das heißt auch, dass er es ändern kann, sobald er es als drückend empfindet (vgl. ebd.: 278). Die Unterwerfung unter das Gesetz funktioniert also in dem Maße mühelos,

2 All diesen unterschiedlichen Formen demokratischer Praxis widmet Tocqueville eigene Betrachtungen, insbesondere in den angrenzenden Kapiteln an die »Tyrannei der Mehrheit«.

wie der Bürger eines demokratisch regierten Gemeinwesens die möglichen Übel, die mit dieser Unterwerfung einhergehen, als veränderbar und also als »vorübergehend« (ebd.) zu betrachten vermag. Damit tritt der Gedanke der Perfektionierbarkeit in das Leben der Demokratien ein. Was wie eine Schwäche der Demokratie erschien, die Unbeständigkeit ihrer Gesetze, erscheint in dieser Perspektive als ihre Qualität: Es ist für Tocqueville durchaus ein Zeichen von Freiheit, dass »alles in Tätigkeit und Bewegung« und von »Verbesserung und Fortschritt die Rede« ist (ebd.). Ein unfreies Land hingegen, notiert er, mag zwar auf den ersten Blick den Anschein erwecken, als habe es »alle Güter errungen« und als möchte es sich »nur noch ausruhen, um sie zu genießen«. Dennoch sei »jenes Land, das sich so rührig um sein Glücklichsein müht, im allgemeinen reicher und blühender als dieses, das mit seinem Los so zufrieden scheint« (ebd.).

Die Diagnose von der Tyrannei der Mehrheit und ihr kultureller Unterbau

Wie nun aber kommt Tocqueville von seinem begeisterten Lob der Beweglichkeit und der demokratischen Perfektionierbarkeit zur düster pessimistischen Diagnose einer Tyrannei der Mehrheit? Wie kann die Möglichkeit der Verbesserung, der Nachjustierung und nicht zuletzt der stets vollbringbaren demokratischen »Wunder« (ebd.: 281) schwinden oder sich sogar gegen sich selbst wenden? Tocqueville lässt seine Leserinnen und Leser hier durchaus im Dunkel – ohne Ankündigung verkehrt sich seine positive Beschreibung des demokratischen Lebens und der hier durch Geschäftigkeit erreichbaren Freiheit jäh in die Schilderung einer von Konformismus durchherrschten Kultur, die jegliche Manifestation von Freiheit erstickt. Tatsächlich besteht zwischen den beiden Kapiteln, jenem über die »wirklichen Vorteile der demokratischen Regierung für die amerikanische Gesellschaft« und jenem berühmten über »die Allmacht der Mehrheit in den Vereinigten Staaten« ein Sprung. Und zwar so sehr, dass jeder Versuch, diesen Sprung in systematischer Hinsicht zu schließen – etwa durch eine Lektüre, die die beiden Kapitel als Beschreibung von zwei Seiten einer Medaille vorstellen wollte –, mit erheblichen Schwierigkeiten konfrontiert wäre. Denn die Tyrannei der Mehrheit steht nicht nur für einen umfassenden Freiheitsverlust; vielmehr scheint der Weg zurück zur wenige Seiten zuvor noch hervorgehobenen Be-

weglichkeit des politischen Lebens eigentümlich abgeschnitten. Die produktive Unruhe, an der Tocqueville zuvor die Perfektionierbarkeit einer demokratischen Kultur der Freiheit und damit den Vorteil der Demokratie ausgemacht hatte, zeigt sich als komplett absorbiert durch eine Allmacht der Mehrheit, eine Gleichschaltung des Geistes, die jede Abweichung vergebens erscheinen lässt. So heißt es an der durch Adorno und Horkheimer berühmt gewordenen Stelle:

»Die Fürsten hatten gleichsam die Gewalt materialisiert; die demokratischen Republiken der Gegenwart haben sie ins Geistige gewandelt gleich dem Willen, den sie zwingen wollen [...]. Der Herrscher [demokratische Mehrheit] sagt nicht mehr: entweder du denkst wie ich oder du bist des Todes; er sagt: du bist frei, nicht so zu denken wie ich; du behältst dein Leben, deinen Besitz, alles; aber von dem Tage an bist du unter uns ein Fremdling. Du behältst Deine Vorrechte in der bürgerlichen Gesellschaft, aber sie nützen Dir nichts mehr [...]. Ziehe hin in Frieden, ich lasse dir das Leben, es wird aber für dich schlimmer sein als der Tod.« (Ebd.: 295)

Die derart tyrannisch wirkende Mehrheit ist offenbar nicht einfach mit einer größeren Zahl von Personen zu verwechseln, sondern zeigt sich umso unerbittlicher, je unpersönlicher sie dem Einzelnen entgegentritt. Ihre soziale Macht entfaltet sie gerade, indem sie als unpersönliche und unsichtbare auftritt. Sie ist damit noch tyrannischer als das Regime eines wirklichen Alleinherrschers, weil sie eine Form der Unterwerfung erzeugt, die weder Namen noch Gesicht hat (vgl. Lefort 2000 [1992]: 44, 270;[3] Urbinati 2014: 30). Als tyrannisch lässt sich demnach diejenige soziale Dynamik fassen, durch die die Mehrheit in der Gestalt einer scheinbar immer schon einstimmigen Meinung erscheint, die dem Einzelnen vorausgeht und damit die Möglichkeit neuer und anderer Willensbekundungen der Mehrheit radikal beschränkt.[4] Im Horizont dieser zugespitzten Diagnose muss nun auch die zuvor begeis-

3 Claude Lefort beschreibt die neue soziale Macht dabei in Anlehnung an Martin Heidegger und Hannah Arendt als die des »man« (vgl. Lefort 1988: 177, 181).

4 Neben Lefort hat vor allem Morton Horwitz diese neue Macht der Mehrheit als eine unpersönliche »tyranny of unanimity« beschrieben, die gleichwohl die Züge des demokratischen Subjekts trägt und insofern als eine selbstverschuldete oder gar »freiwillige« Tyrannei erscheint: »Tocqueville feared above all the ›moral power‹ of public opinion in America, which not only sought to regulate the actions of men, but which succeeded in molding their very natures as well. A public which could determine how people felt and what they thought might well assure harmony and unity, but the bitter price was a tyranny over heart and mind – albeit a ›voluntary‹ tyranny.« (Horwitz 1966: 302)

tert gelobte Unbeständigkeit der demokratischen politischen Kultur eine radikal andere Beleuchtung erfahren: Tatsächlich erscheint sie nun nicht mehr als Anzeichen eines freien Landes, sondern umgekehrt als Symptom seiner Unfreiheit. Denn sie erweist sich jetzt nicht mehr als das mühevoll, aber leidenschaftlich erarbeitete Produkt einer »bis zum geringsten Bürger hinabdringenden« politischen Geschäftigkeit, sondern als Effekt einer in ihrer Launenhaftigkeit quasisubjektiven Entität.

Es wird klar, dass im Übergang zum Kapitel über die Allmacht der Mehrheit etwas fehlt, nämlich eine Theorie der politischen Willensbildung, die darüber informierte, wie aus dem Stimmengewirr der politischen Geschäftigkeit eine wie auch immer im historischen Prozess unbeständige Mehrheitsmeinung sich überhaupt herauskristallisieren kann. Dass Tocqueville diesem aus der Perspektive zeitgenössischer Demokratietheorie durchaus zentralen Problem kaum Beachtung geschenkt hat, mag mit seiner Einschätzung zusammenhängen, dass die Vereinigten Staaten durch Menschen besiedelt wurden, die »unter sich gleich waren«, dass also »in den Vereinigten Staaten zwischen den Interessen ihrer verschiedenen Bewohner noch keine naturgegebenen und dauernden Gegensätze« (Tocqueville 1984 [1835/1840]: 286) zu verzeichnen waren. Angesichts der Gleichheit der Bedingungen erscheint die Mehrheit also nicht als das Produkt eines komplizierten Willensbildungsprozesses, bei dem die Feststellung, wer überhaupt an der Herausbildung der öffentlichen Meinung teilhat, was als Mehrheit und was, demgegenüber, als Mehrheitsmeinung gilt, durchaus ein Problem markiert.[5] Entsprechend fehlt bei Tocqueville jegliche Aufmerksamkeit für die Szenen des Konflikts um die öffentliche Meinung, für das Offenhalten des Streits um den Status der Mehrheit selbst, für die institutionellen und außerinstitutionellen Möglichkeiten, die Entscheidungen im Namen der Mehrheit, die immer zugleich eine Entscheidung über den Willen der Mehrheit sind, wieder in Frage zu stellen. Konsequenterweise bleibt bei Tocqueville ebenfalls ungeklärt, wie es unter den Bedingungen des vorausgesetzten Gleichklangs zwischen den »Bewohnern« der Vereinigten Staaten überhaupt zu Stimmungsumschwüngen kommen kann.

5 Wie die jüngere Demokratietheorie immer wieder betont hat, erscheint die Mehrheit nie *als solche*. Sie ist weder als ein Objekt einfach vorfindlich noch spricht sie wie ein Subjekt. Sie gleicht vielmehr einem Phantom. Man kann sie zitieren, man kann sich auf sie berufen, sie herbeizitieren, aber sie ist, wie Niklas Luhmann formuliert hat, nichts anderes als das, »was als öffentliche Meinung *beobachtet und beschrieben wird*« (Luhmann 2000: 286; Hervorh. im Orig.).

Tatsächlich erscheinen ihm die »Bewohner« der Vereinigten Staaten als eine relativ gleichförmige Größe ohne nennenswerte Interessenkonflikte. Das, wie Marcel Gauchet (1990: 129) es formuliert hat, Tocquevillesche »Trugbild« der Vereinigten Staaten als einer weitgehend mit sich selbst übereinstimmenden demokratischen Gesellschaft scheint aber nicht unwesentlich auch für die Radikalität der These von einer die Geistesfreiheit der Einzelnen durch Konformitätsdruck erstickenden Tyrannei der Mehrheit verantwortlich zu sein. Noch Tocquevilles Einspruch gegen das in den Vereinigten Staaten seiner Zeit nur unzureichend umgesetzte Prinzip der horizontalen Gewaltenteilung erfolgt vor dem Hintergrund seiner Diagnose, dass es sich bei der Mehrheit in den Vereinigten Staaten um eine angesichts des weitgehenden Gleichklangs seiner »Bewohner« letztlich unbezweifelte Größe handelt, deren unwiderstehliche Souveränität von den abweichenden Einzelnen ebenso akzeptiert ist wie von den Regierenden:

»Die Mehrheit hat in den Vereinigten Staaten also eine gewaltige *tatsächliche* Macht und eine fast ebenso große Macht als öffentliche Meinung, und steht sie einmal in einer Frage fest, so gibt es sozusagen keine Hindernisse, die sie, ich sage nicht, aufhalten, aber noch nicht einmal in ihrem Vordringen verzögern könnten, und die ihr die Zeit ließen, die Klage derer anzuhören, die sie auf ihrem Wege erdrückt. Die Folgen dieser Verhältnisse sind unheilvoll und für die Zukunft gefährlich.« (Tocqueville 1984 [1835/1840]: 286; Hervorh. J. R., F. T.)

Die Diagnose einer Tyrannei der Mehrheit hat somit einen kulturellen Unterbau: Eine in Gestalt des Konformismus auftretende Unfreiheit wird dort generiert, wo die Macht der Mehrheit bereits *kulturell* akzeptiert wird.

Dieser Zusammenhang wird allerdings erst eigentlich interessant, wo Tocqueville die eben angesprochene diagnostische Ebene, nach der ein *faktisch gegebener* Gleichklang der »Bewohner« der Vereinigten Staaten dafür verantwortlich ist, dass die Mehrheit hier eine »tatsächliche Macht« stellt, der dann auch im institutionalisierten politischen System kaum etwas entgegensteht, genealogisch erweitert. Denn in dieser genealogischen Perspektive geht es nun um die gegenüber der kulturalistischen oder mentalitätstheoretischen Erklärung einer demokratischen Tyrannei der Mehrheit umgekehrte These, der zufolge die politische Durchsetzung des demokratischen Gleichheitsprinzips selbst eine homogene Kultur produziert, die das Potential hat, sich zur tyrannischen Gleichförmigkeit zu steigern. In Tocquevilles Reisebe-

richt *Fünfzehn Tage in der Wildnis* findet sich eine recht eindrucksvolle Beschreibung dieses genealogischen Zusammenhangs:

»Mehr noch als in Europa gibt es in Amerika nur eine einzige Gesellschaft. Sie kann reich sein oder arm, bescheiden oder glänzend, Handel treiben oder Landwirtschaft, aber sie besteht überall aus denselben Elementen. Überall ist ein gleiches Zivilisationsniveau maßgebend. Den Mann, den man in den Straßen von New York verlassen hat, findet man in den Einsamkeiten des Westens wieder; dieselbe Kleidung, derselbe Geist, dieselbe Sprache, dieselben Gewohnheiten, dieselben Vergnügungen. Nichts Rustikales, nichts Naives, nichts, was nach Wildnis aussieht, nicht einmal etwas, was unseren Dörfern ähnlich sähe. Der Grund für diesen eigenartigen Sachverhalt ist leicht einzusehen. Die Landesteile, die am längsten und am vollständigsten besiedelt sind, haben einen hohen Grad an Zivilisation erreicht. Das Bildungsniveau ist allgemein hoch; *der Geist der Gleichheit hat den inneren Gewohnheiten des Lebens eine besonders uniforme Färbung gegeben*.« (Tocqueville 2013 [1861]: 14; Hervorh. J. R., F. T.)

Die auf einem Gleichklang der Bewohner fußende Macht der Mehrheit ist dieser Beschreibung zufolge also nicht einfach in den Vereinigten Staaten gegeben, bevor sie durch die demokratische Regierungsweise und ihre spezifische Institutionalisierung so verstärkt wird, dass sie sich zu einer tyrannischen Allmacht auswächst. Vielmehr erscheint dieser Gleichklang jetzt selbst als ein Effekt der demokratischen Regierungsweise auf die Kultur, als der Effekt nämlich einer Übertragung der Gleichheitslehre auf den Geist. Tocqueville legt zwei alternative Deutungsmöglichkeiten dieses genealogischen Zusammenhangs nahe. So findet sich sein Vorbehalt gegenüber den Effekten eines Geists der Gleichheit auf die Kultur in durchaus widersprüchlicher Weise sowohl in der Form einer aristokratischen Verächtlichkeit gegenüber der Demokratie als auch in einer eher demokratisch argumentierenden Variante, bei der die Gefahr eines Verlusts an Originärem für die Demokratie selbst ausgelotet wird.

Die aristokratische und die demokratische Verteidigung der Ausnahme

Die Kritik der Kultur im Zeitalter der Gleichheit artikuliert sich dort, wo sie im Kern aristokratisch ist, als Warnung vor dem Verlust der Idee von Kultur überhaupt. Anders als auf dem Terrain des Politischen, auf dem Tocqueville für die gleiche Verteilung politischer Rechte, wie wir gesehen haben, zunächst durchaus Vorteile auszumachen imstande ist, scheint ihm die Durchsetzung der Gleichheit auf dem Feld der Kultur von vornherein nur Nachteile bringen zu können. Denn die Kultur, so das Argument, ist per definitionem ein Schauplatz nicht der Gleichheit, sondern der Differenz. Wer sich aus politischen Gründen für die Demokratie entscheidet, wird, so Tocquevilles an signifikanter Stelle, nämlich im Übergang des Kapitels über die »wirklichen Vorteile der demokratischen Regierung für die amerikanische Gesellschaft« zu dem über »die Allmacht der Mehrheit in den Vereinigten Staaten«, vorgebrachte These, in kultureller Hinsicht nichts als Mittelmaß erhalten: Wem es darum gehe, die »Sitten zu verfeinern«, »die Lebensart zu heben« und »die Künste leuchten zu lassen« (Tocqueville 1984 [1835/1840]: 282), der solle sich nicht für die demokratische Regierung entscheiden, denn die stehe einem solchen Ziel strukturell entgegen. Tatsächlich inszeniert Tocqueville die Alternative zwischen aristokratischer und demokratischer Kultur in einer direkten Rede an den Leser:

»Scheint es euch [...] nützlich, die geistige und sittliche Tätigkeit des Menschen auf die Erfordernisse des materiellen Lebens hinzulenken und mit ihrer Hilfe den Wohlstand zu erzeugen; haltet ihr die Vernunft den Menschen zuträglicher als das Genie; […] genügt es euch, statt in einer glänzenden Gesellschaft zu wirken, in einer gedeihenden Gesellschaft zu leben, besteht endlich nach eurem Dafürhalten die Hauptaufgabe einer Regierung nicht darin, dem ganzen Volkskörper möglichst viel Kraft und möglichst viel Ruhm einzubringen, sondern jedem einzelnen darin das Möglichste an Wohlergehen zu verschaffen und Not so weit wie möglich von ihm abzuhalten: dann schafft gleiche Lebensbedingungen und begründet die Regierung der Demokratie.« (Ebd.)

Hier überwiegt die Idee einer sich aus der Masse abhebenden Vortrefflichkeit, der Wunsch nach ruhmreichen Ausnahmefiguren, Geisteshelden und glänzenden Genies. Gegen den Geist der Gleichheit wird der Geist des Exzeptionellen in der Figur des einzelnen, zumeist männlichen Genius in Stel-

lung gebracht. Die Idee der durch die kollektive Praxis möglicherweise vollbrachten Wunder tritt auf dem Terrain der Kultur gänzlich in den Hintergrund. Was sich hier noch wie eine neutrale Kosten-/Nutzenrechnung für die Demokratie anhören mag – politischer Vorteil hier, kultureller Nachteil dort –, erweist sich im Lichte der Diagnose von der Tyrannei der Mehrheit, in die Tocqueville hier zu springen anhebt, schnell als abgründiger. Denn beide Seiten sind nicht voneinander zu isolieren, vielmehr hat der kulturelle Nachteil, den Tocqueville hier ausmacht, unmittelbar politische Konsequenzen. Es geht dann nicht nur um Glanz, Ruhm, Größe auf der einen und stumpfen, mittelmäßigen, aber dafür vernünftigen, unaufgeregten und friedlichen Pragmatismus auf der anderen Seite, sondern um die viel weitergehende These, dass das im Namen der Gleichheit vorgenommene Herunterdimmen der Differenz durch die Demokratisierung der Kultur letztlich genau jenen Wert angreift, der in der Demokratie vorderhand zentral gesetzt wird: den der Freiheit des Einzelnen.

Die Argumente, mit denen die Effekte des demokratischen Gleichheitsprinzips auf die Kultur diskutiert werden, finden sich indes in entfalteter Form nicht im ersten Buch von *Über die Demokratie in Amerika*, sondern im zweiten. Hier vermischt sich der aristokratische Vorbehalt gegen den Wert der Gleichheit auf dem Feld der Kultur auf interessante Weise mit einem ganz anders gearteten Argument, für das das Problem weniger in der durch den Wert der Gleichheit angeleiteten Demokratisierung der Kultur selbst liegt denn in der fatalen Aufgabe oder zumindest Verschleifung des Werts des Besonderen.[6] Diese zweite Linie des Arguments, die von Tocqueville über John Stuart Mill, Ralph Waldo Emerson und Friedrich Nietzsche bis hin zu Adorno und Horkheimer verläuft, verteidigt die aristokratisch-geniale Ausnahme daher nicht gegen die demokratische Kultur, sondern als einen notwendigen Bestandteil derselben.[7] Hier geht es nicht um die Vorstellung, dass große Kultur nach einer Organisation der Gesellschaft verlangt, die sich einzig an herausragenden Kulturleistungen ausrichtet – dergestalt, dass sich

6 Auch in Amerika sind diese besonderen Charaktere erst nach und nach verschwunden, wie Tocqueville in einer Reflexion auf die (männliche) Tugendhaftigkeit schreibt, die der höfische Geist noch ermöglichte: »Unter der gewaltigen Menge, die in den Vereinigten Staaten zur politischen Laufbahn drängt, habe ich recht wenig Männer gesehen, die jene mutige Aufrichtigkeit, jene mannhafte Unabhängigkeit des Denkens aufwiesen, welche die Amerikaner in den früheren Zeiten auszeichnete, und die überall, wo man sie findet, das Kennzeichen der großen Charaktere ist.« (Ebd.: 298)

7 Zur produktiven Rolle der Abweichler und Störenfriede in der Linie Tocqueville, Mill und Nietzsche vgl. Thomä (2016).

den wenigen dazu fähigen Ausnahmemenschen der große vermeintlich minderbemittelte Rest in den Dienst zu stellen hätte. Vielmehr geht es hier um den Gedanken, dass das Streben nach einem aristokratischen Ideal der Vortrefflichkeit selbst demokratisiert werden muss, um das Freiheitspotential beziehungsweise die im produktiven Sinn rastlose demokratische Orientierung an den Möglichkeiten individueller und sozialer Perfektionierbarkeit tatsächlich auszuschöpfen. Entscheidend für ein solches Verständnis des Perfektionismus ist, dass der Wert der Besonderheit gerade nicht als substantiell verschieden gegenüber der Gleichheit gedacht wird, sondern dass das Exzeptionelle als die Verkörperung eines Potentials der Abweichung verstanden wird, das ebendeshalb einen produktiven Stachel für den demokratischen Prozess bedeutet, weil es prinzipiell allen offensteht.

Aber die Rolle der Ausnahmen lässt sich nicht nur im Hinblick auf die individuelle Ebene der demokratischen Perfektionierbarkeit verteidigen. Vielmehr ist sie auch, wie vor allem Mill argumentiert hat, für eine Gesellschaft entscheidend, die sich von der Idee einer qua Tradition verbürgten Ordnung verabschiedet hat (vgl. Mill 1988 [1859]: 77–102). Wo sich, wie dies in demokratischen Gesellschaften der Fall ist, die Einsicht durchgesetzt hat, dass der Mensch nicht vollkommen ist (das heißt nicht im Besitz einer letzten Wahrheit) und also auch die Ordnung seiner Gesellschaft nie den Stand göttlicher Vollkommenheit erreichen wird, ist, wie Mill nüchtern bemerkt, Meinungsverschiedenheit zu begrüßen (vgl. ebd.: 78). In diesem Sinne ist nicht nur die freie Entwicklung der Persönlichkeit, sondern auch der Nonkonformismus der abweichenden Genies für Mill eine der Hauptbedingungen der Wohlfahrt in demokratischen Gesellschaften. Auch hierbei erscheint der Konformitätsdruck als entscheidende Gefahr für die Freiheit demokratischer Gesellschaften. Unter ausdrücklicher Berufung auf Tocqueville teilt Mill mit diesem den Eindruck, dass dem Wechselspiel von Besonderem und Allgemeinem eine gewisse Gravitation zur Mitte, zur »gesammelten Mittelmäßigkeit« der Masse entgegensteht – und zwar so sehr, dass diese die Individualität, die Autonomie der einzelnen Bürger »vernichtet«, und wo dies der Fall ist, da muss man, wie Mill in Übereinstimmung mit Tocqueville formuliert, von Despotismus respektive Tyrannei sprechen (vgl. ebd.: 88).[8]

8 In der Linie einer demokratisch motivierten Verteidigung der aristokratischen Ausnahme argumentiert in affekttheoretischer Variation auch Steven Bilakovics (2012). Das Problem demokratischer Gesellschaften bestehe darin, die Dekadenz und den Hedonismus der Aristokraten nicht demokratisch ausgeweitet, sondern zugunsten einer allgemeinen »dullness« und Leidenschaftslosigkeit aufgegeben zu haben. »Mediocre even in his desires, passionless even in his hedonism, democratic man conceives of pleasure seeking only as the mundane

Das Lob des demokratischen Geisteslebens

Wenn aber nun – in der Linie der demokratischen Verteidigung einer Kultur der Differenz und der Ausnahme – das Problem nicht mehr in der Demokratisierung der Kultur selbst besteht, also nicht mehr darin, dass sich hier das Prinzip der Gleichheit geltend macht, worin besteht es dann? Immerhin gibt Tocqueville im zweiten Teil von *Über die Demokratie in Amerika* selbst einige Hinweise, dass es keineswegs evident ist, dass die Demokratisierung der Kultur notwendig in deren Homogenisierung und Mediokrisierung enden muss. Besonders deutlich wird dies anhand von Tocquevilles distanziert faszinierten Beobachtungen des Sprachgebrauchs in der Demokratie (Tocqueville 1984 [1835/1840]: 550). Gebräuchlichen Ausdrücken werde in der Demokratie, wie Tocqueville feststellt, häufig ein ungewohnter neuer Sinn gegeben – und »da es keinen gemeinsamen Schiedsrichter, keinen ständigen Gerichtshof gibt, der den Sinn des Wortes endgültig festlegen könnte«, bleibe dieser »veränderlich« (ebd.: 551). Dem Aristokraten in Tocqueville ist dabei freilich nicht immer wohl: Ihm erscheint die Tendenz zur Resignifikation zentraler Begriffe in der Demokratie als »große Gefahr«, die die Sprache unzuverlässig und ihren Sinn ungewiss werden lässt. Aus Unbestimmtheit wird Ungewissheit. Dies betreffe insbesondere auch Abstrakta wie den Begriff der Gleichheit. Er selbst sieht sich bereits in den Strudel jener demokratisierenden Bewegung zur Veränderlichkeit der Sprache hineingezogen. Selbst habe er, wie er bekennt, »das Wort Gleichheit häufig in einem unbedingten Sinne verwendet; überdies habe [er] an mehreren Stellen die Gleichheit verpersönlicht«, etwa wenn er schrieb, »die Gleichheit tue gewisse Dinge oder enthalte sich anderer« (ebd.: 553).

Selbst also schon Symptom der von ihm kritisierten Entwicklung hin zu dem, was ihn seine aristokratische Herkunft zunächst nur als Unklarheit des Begriffs oder Ungewissheit des Sinns wahrzunehmen erlaubt, kann Tocqueville doch nicht umhin, jene Entwicklung auch als Bestandteil der von ihm positiv eingeschätzten demokratischen Bemühung um Vervollkommnung zu beurteilen. So sieht er die Beweglichkeit der Sprache begründet in der Bewegung der Demokratisierung, die die Trennung schichtenspezifischer Sprachen voneinander nach und nach zersetzt – einer Bewegung, die, wie er in diesem Zusammenhang durchaus anerkennend schreibt, »das bloß Über-

pursuit of material well-being. He is too softened and dulled even to properly debauch himself – too decent to be really decadent.« (Vgl. ebd.: 42 f.) Über die Effekte, die dies nicht nur auf das Denken, sondern auch auf die Phantasie haben können, vgl. Lefort (2017).

kommene und Willkürliche in den Formen der Gedanken auf[hebt]« (ebd.). Wiewohl er sich im Abschnitt darüber, »[w]ie die Demokratie die englische Sprache verändert hat«, offenbar nicht dazu durchringen kann, aus dieser Beobachtung die Konsequenz zu ziehen, dass im demokratischen Stimmengewirr nicht zuletzt der Sinn der Gleichheit selbst umstritten ist, so steht sie doch in Verbindung mit anderen Stellen, in denen Tocqueville von einer zu begrüßenden Wirkung der Demokratie auf den Geist spricht. Mit ihr nämlich, »[m]it dem Verschwinden der Kasten und der Annäherung der Klassen, […] mit dem Auftauchen neuer Tatsachen und dem Erscheinen neuer Wahrheiten, dem Untergang alter Anschauungen, die durch andere ersetzt werden, ersteht vor dem menschlichen Geiste das Bild einer idealen und stets fliehenden Vervollkommnung« (ebd.: 518). Ebendiese für den menschlichen Geist so elementare Vorstellung von der menschlichen Vervollkommnungsfähigkeit wird in der Aristokratie beschränkt. Die aristokratischen Völker, so Tocqueville, »glauben an Verbesserung, nicht aber an Umwandlung; sie stellen sich vor, daß der Gesellschaftszustand besser, jedoch nicht anders werden könne« (ebd.: 517). Die demokratische Aufhebung dieser Schranken hingegen erweitert die Vervollkommnungsfähigkeit ins »Maßlose« (ebd.: 518), sie verliert gleichsam jedes Maß und impliziert damit ein unruhiges Leben des Geistes, das Tocqueville, wie im ersten Teil über die politische Leidenschaft der Demokraten, mit Anerkennung bedenkt: »Nicht nur wird die Zahl derer, die sich der Werke des Geistes annehmen, größer sein, sondern der Sinn für geistige Genüsse überträgt sich von einem auf den andern, bis selbst zu jenen hinab, die in der aristokratischen Gesellschaft weder die Zeit noch die Gabe zu solcher Beschäftigung zu haben scheinen.« (Ebd.: 523)

Das Problem der demokratischen Kultur besteht also keineswegs in der Gleichgültigkeit der Menschen gegen Wissenschaft, Literatur und Kunst. Vielmehr erscheint die Abwesenheit der alten ständischen Ordnung, die geregelte Statusunterschiede und Vorrechte umfasste, zunächst als Vorteil, nämlich als die Bedingung der Möglichkeit einer unermesslichen Erweiterung des Geisteslebens.

Allerdings macht Tocqueville trotz dieser Verteidigung der demokratischen Gleichheit für die Kultur eine Quelle aus, die dieser politischen wie geistigen Lebendigkeit zuwiderläuft. So verknüpft sich die mal aristokratisch, mal demokratisch gewendete Angst um einen Verlust des Originären im zweiten Teil von *Über die Demokratie in Amerika* mit einer weiteren Ebene seiner Analyse, einer Ebene, die für die spätere These von der Kulturindus-

trie besonders einflussreich werden sollte.[9] Die Gleichheit kehrt sich nun nicht mehr rätselhaft und unvorhersehbar gegen sich selbst, vielmehr kreisen Tocquevilles Beschreibungen nun allesamt um externe Ursachen, die vermittels der Kultur zu einer Gefahr für die lebendige Gleichheit werden. Für die Kritik des nun dezidiert in den Horizont einer Analyse der demokratischen Massenkultur gestellten Regresses besteht die zentrale Dynamik, wenig überraschend, in der Logik des Marktes. Wiederum überschneiden sich hier die Perspektiven des Aristokraten und des Demokraten.

Distinktionsgewinne und Luxusheuchelei

Nach Tocqueville ist die demokratisch erwirkte Möglichkeit der sozialen Mobilität dafür verantwortlich, dass sich die Kulturproduktion mit Marktinteressen verschränkt. In der Demokratie gebe es eine große Anzahl von Menschen, deren Vermögen im Vergleich zu dem ihrer Vorfahren zwar anwächst, allerdings sei dieser Vermögenszuwachs meist begleitet von einer im Verhältnis zu diesem unproportionalen Wunschproduktion, die gierig nach Gütern verlange, ohne doch eigentlich durch das gewonnene Vermögen gedeckt zu sein (vgl. ebd.: 534). Auf genau diese Situation antworte eine Produktion, die die entsprechenden Begehrlichkeiten dadurch befriedigt, dass sie die gewünschten Güter zu einem geringeren Preis anbietet. Das gelingt, wie Tocqueville feststellt, durch die Erfindung »besserer, rascherer und geschickterer Mittel der Herstellung« sowie durch die Produktion von Waren in größerer Zahl, aber von geringerem Wert. Tocqueville veranschaulicht die dynamische Verschränkung der ökonomischen Logik mit der Auflösung der Standesunterschiede am Beispiel der Uhrmacher:

»Als nur die Reichen Uhren besaßen, waren diese fast alle ausgezeichnet. Jetzt stellt man nur noch mittelmäßige her, aber alle besitzen welche. So drängt die Demokratie den menschlichen Geist nicht nur zu den nützlichen

9 Offe verweist darauf, dass die Tocqueville-Leser Adorno und Horkheimer, deren Amerikaaufenthalt ebenso von der Beschäftigung mit dem »prekären] Schicksal der Freiheit« befasst war, bei diesem eine bereits »erstaunlich weit gediehene Theorie der ›Kulturindustrie‹« (Offe 2004: 7) vorfinden. Beiden Reisenden bot »Amerika« dabei »Laborbedingungen«, um den modernen Freiheitsverlust und damit den erneuten Weg in die Knechtschaft ebenso wie die Möglichkeiten, diesem zu entkommen, zu beobachten (vgl. auch ebd.: 35 ff.). Zur strittigen Frage der Adaption Tocquevilles durch Adorno und Horkheimer vgl. auch Sommer (2005).

Künsten hin, sie veranlaßt die Handwerker, sehr rasch viele unvollkommene Dinge herzustellen, und den Verbraucher, sich mit diesen Dingen zu begnügen.« (Ebd.: 535)

Und mehr noch:

»Nicht als sei die Kunstfertigkeit in den Demokratien nicht imstande, nötigenfalls Wunderwerke zu erzeugen. Das zeigt sich bisweilen, wenn sich Käufer einstellen, die bereit sind, für den Zeitaufwand und die Mühe zu zahlen. In diesem Kampf aller Gewerbe, inmitten dieses ungeheuren Wettbewerbs und dieser unzähligen Versuche werden hervorragende Arbeiter herangebildet, die es in ihrem Beruf bis zu Höchstleistungen bringen, aber diese haben selten Gelegenheit, ihr Können zu zeigen; sie schonen sorgfältig ihre Kräfte; sie bewegen sich innerhalb einer geschickten Mittelmäßigkeit, die selbst abwägt und die, obwohl sie über das gesteckte Ziel hinausgehen könnte, nur das erreichte Ziel anstrebt.« (Ebd.)

An diesem Beispiel, das freilich nicht frei von aristokratischer Verachtung für den neuen Markt der Kultur- und Konsumgüter ist und den aristokratischen Maßstab des Exzellenten aufrechterhält, verdeutlicht sich gleichwohl, wie die alte Logik der Statusunterschiede abgelöst wird durch einen auf individuellen Konsumentscheidungen beruhenden Statuskampf. An diesem sind von nun an, wenn auch mit ungleichem Ausgang, alle gleichermaßen beteiligt. Nicht die »Grenzen ihres Könnens«, sondern die Arbeitszeit, die Materialkosten, Nachfrage und Absatz werden zu jenem Maß, das die Produktion von nun an organisiert. Dies führt schließlich dazu, dass die Produkte, wenn auch unvollkommen, erschwinglicher werden oder Einzelne, im Gegensatz zur früheren Statusordnung, gleichsam über ihren Verhältnissen leben können und alle Menschen »auf der gesellschaftlichen Leiter unaufhörlich hinab und hinauf steigen« (ebd.: 534). Die feinen Unterschiede und zugleich die Nachahmung des beneideten Distinktionsgewinns der anderen führen dazu, dass sich alle Klassen, die zuvor in unveränderlichen Rangordnungen aufeinander bezogen waren, auf einmal so nah erscheinen, dass die verbliebenen Differenzen umso deutlicher hervortreten können (vgl. ebd.: 523).[10] An die

10 Diese Dynamik wurde vor allem in den Sozialwissenschaften als »Tocqueville-Paradox« beschrieben – oder wie Offe schreibt: »Die Gleichheit induziert die Leidenschaft für noch mehr Gleichheit, und gerade der kleinste Unterschied wird zum größten Ärgernis.« (Offe 2004: 31) Zum Begriff der Distinktion und der Logik des Distinktionsgewinns vgl. die einschlägige Studie von Pierre Bourdieu (1982). Zum damit verbundenen Distinktionseffekt des Neids vgl. auch Voelz (2017).

Stelle kulturell und kraft Tradition verbürgter Vollkommenheit trete, so die kulturpessimistische Folgerung, in der Demokratie letztlich das Regime des Scheins. Während alle Gesellschaften das Problem kennten, dass die Menschen als mehr und anderes erscheinen wollen als sie sind, erhalte dieses Problem in den demokratischen Gesellschaften, also unter Bedingungen sozialer Mobilität, eine neue Facette hinzu:

»Die Handwerker, die in demokratischen Zeitaltern leben, wollen nicht nur allen Bürgern ihre nützlichen Erzeugnisse erschwinglich machen, sie bemühen sich außerdem, allen Erzeugnissen glänzende Eigenschaften zu geben, die sie nicht haben. In der Vermischung aller Klassen hofft jeder als etwas scheinen zu können, das er nicht ist, und er gibt sich dafür große Mühe. Nicht die Demokratie erzeugt dieses Gefühl, das dem Herzen des Menschen nur allzu natürlich ist, aber sie wendet es auf die materiellen Dinge an: die Tugendheuchelei findet sich zu allen Zeiten; die Heuchelei des Luxus gehört vor allem dem demokratischen Zeitalter an.« (Ebd.: 536)

Die Logik der Demokratisierung und Vermarktlichung macht dabei, so Tocqueville weiter, auch vor den Erzeugnissen der Kunst im engeren Sinne nicht halt: Die Aristokraten, die eine Vorliebe für die vollkommenen Produkte der schönen Künste qua Tradition mitbringen, verarmen, während die aufstrebenden Demokraten, in denen eine Neigung für die Künste erwacht, die ihnen zuvor verschlossen war, noch nicht reich sind. Die Menge der Kulturkonsumenten wächst, aber die »sehr reichen und sehr feinen Käufer« (ebd.) werden seltener. Auch auf dem Gebiet der Kultur wird es daher, so Tocquevilles Prognose, *in the long run* zu einer Vervielfältigung der Werke kommen, bei gleichzeitiger Verminderung der Qualität jedes einzelnen. Sie ersetzt Größe und Einzigartigkeit, durch die kleine, vervielfältigbare Form: »In den Aristokratien macht man einige große Gemälde und in den demokratischen eine Masse kleiner Bilder. In jenen errichtet man große Bronzestatuen und in diesen gießt man Gipsstatuen.« (Ebd.) Ob nun der hierarchisierende Vergleich von großen und kleinen Bildern, Bronze versus Gips tatsächlich so überzeugend ist, sei hier dahingestellt. Seine These ist jedenfalls, dass die demokratische der aristokratischen Kultur, dort, wo sie sie mit beschränkten Mitteln nachahmt, nichts Originäres hinzufügt, sondern lediglich ihrer Substanz beraubt. Auch in diesem Zusammenhang richtet sich die Kritik an der Homogenisierung der Kultur durch eine nach der Mitte und dem Mittelmäßigen hin gravitierende Angleichung noch an der aristokratischen Idee von Kultur aus. Die aristokratischen Werte, so die entsprechende These, überle-

ben in der Demokratie nur in dem Maße, wie sie ihrer Differenzqualität, ihrer Vortrefflichkeit entledigt werden. Demokratische Kunst wäre demnach vor allem schlechte, eben: billige Kopie der aristokratischen Kunst, nur vom Schein des Exzeptionellen getragen. Gemessen am Maßstab der aristokratischen Kultur fällt für Tocqueville die Demokratie mit ihren *dimestore diamonds*, ihren verkleinerten Versionen großer Bilder und ihren billigen Gipsstatuen deutlich ab.

Zwar ist Tocquevilles Ignoranz gegenüber dem Originären demokratischer Kunstproduktion nicht zu übersehen, die etwa an die Stelle der aristokratischen Orientierung am Schönen und Erhabenen ein Interesse für das zuvor aus dem Bereich des Ästhetischen ausgeschlossene Gewöhnliche gesetzt und dadurch eine ganz neue, eine demokratische Kunstform begründet hat: die des Realismus.[11] Trotz oder vielleicht sogar wegen seiner aristokratischen Blindheit gegenüber dem Originären der neuen demokratischen Kunst, entwickelt Tocqueville aber ein besonderes Sensorium für die Ökonomisierung der Kultursphäre, die alle ergreift. Dies gilt nicht nur hinsichtlich seiner Beobachtungen zu einer neuen Dynamik der Distinktion, deren letztlich eintönige Differenz-Expressionen den demokratischen Geist nicht beleben, sondern beschränken. Es gilt auch im Blick auf die Funktion der Kunst in einer derart dem ökonomischen Diktat unterstellten Lebensform.

11 Wie Jacques Rancière (2010: 143 ff.) im Blick auf den realistischen Roman gezeigt hat, kann dieser sowohl formal als auch auf der Ebene der Inhalte als eine demokratische Revolution der Literatur gedeutet werden. Der literarische Realismus wendet sich dem konkreten Leben einfacher Leute zu und überflutet die Literatur deshalb zwangsläufig mit Details, die aus der aristokratischen Ordnung der Handlung ausgeschlossen waren. Denn in dieser Ordnung war es nur wenigen Menschen bestimmt, in der Sphäre der Handlung zu leben. Die demokratische Revolution der Literatur besteht jedoch nicht nur darin, das Leben der einfachen Leute mit seinen irritierend müßigen Details in den Stand des Erzählenswerten zu erheben, sondern auch in der damit einhergehenden Zersetzung des Gegensatzes zwischen Handlung und bedeutungslosem Überschuss: Jedes vorderhand überschüssige Detail kann hier Anfang einer Handlung sein, jede belanglose Alltagsroutine kann sich in die »Tiefe der Leidenschaft« (ebd.: 145) verkehren.

Zeitökonomie, Kulturkonsum, Massenproduktion, Normalisierung

Eine eindringliche Beschreibung für die veränderte Funktion der Kunst zeichnet Tocqueville bezeichnenderweise vor dem Hintergrund der veränderten Lektürepraxis der Aristokraten selbst. Den Literaturbegabten, das heißt den Aristokraten vergangener Tage, denen unter demokratischen Bedingungen das Privileg der unbegrenzten Beschäftigung mit den Künsten abhandengekommen ist, wird die Zeit der Lektüre zusehends knapper. Damit sind es gerade diejenigen, die noch zuvor selbst die privilegierte Praxis der ausgedehnten Lektüre mit ihrer ebenso privilegierten Lebensform verbinden konnten, an denen sich der kulturelle Verfall der Lesegewohnheiten und der neu etablierte Maßstab der knapp bemessenen Zeit ablesen lässt. Lesen orientiert sich von nun an am schnellen Genuss. Nicht weil die neuen Massen von Konsumenten mit Unterhaltungsware bedient werden müssen, sondern vor allem auch, weil die alten Leser nun der Reiz stetig neuer Lesestoffe ergreift. So können sich Tocqueville zufolge selbst diejenigen, die noch »eine Ahnung von Dichtkunst haben«, »nur gelegentlich freimachen […], um sich heimlich geistigen Genüssen hinzugeben« (ebd.: 544). Die Verbindung von Demokratisierung und Marktlogik entfaltet sich vollends darin, dass der Status des alten Lesegenusses verschwindet und die »flüchtige und notwendige Entspannung inmitten der ernsten Arbeiten des Lebens« (ebd.) Oberhand gewinnt:

»Da ihnen für die Literatur nur eine sehr knappe Zeit bleibt, wollen sie diese voll ausnützen. Sie lieben die Bücher, die man sich ohne Mühe verschafft, die man schnell liest und zu deren Verstehen keine gelehrten Forschungen nötig sind. Sie verlangen nach leicht faßlicher Schönheit, die rasch zugänglich und jederzeit genießbar ist; sie brauchen vor allem Unerwartetes und Neues. An ein praktisches, umkämpftes, eintöniges Dasein gewöhnt, bedürfen sie heftiger und schneller Erregungen, plötzlicher Erhellungen, glänzender Wahrheiten oder Irrtümer, die sie augenblicklich aus sich herausreißen und sie unvermittelt, wie mit Gewalt, mitten in den Gegenstand hineinführen.« (Ebd.)

Damit ist nicht allein die Teilhabe einer größeren Zahl an der Vermarktlichung der Literatur schuld, sondern auch die Ökonomisierung der Zeit der Lektüre, die alle gleichermaßen betrifft. Bereits in dieser Dynamik, die an die Stelle der zeitintensiven und herausfordernden Beschäftigung den schnel-

len Konsum setzt, findet die Möglichkeit einer Demokratisierung des Genies ihre Grenze an der Logik der Vermarktlichung. Überdies aber bindet diese Logik die Kulturproduzent_innen an eine Instanz, deren Autorität ihre Produktionen auf mehr oder weniger latente Weise vorab bestimmt. Einmal mehr wird dieser Zusammenhang im Blick auf die Literatur erläutert: Weil die Demokraten Tocqueville zufolge nichts auf Tradition geben und sich nicht durch deren Regeln binden lassen, gibt es keine andere Legitimationsbasis für die jeweilige literarische Produktion als die der Anerkennung durch die »zusammenhanglose und bewegte Menge«, aus der die Schriftsteller selbst hervorgehen und an die sie ausgeliefert bleiben (ebd.: 543). Doch ebendies ist für Tocqueville bereits im ersten Teil von *Über die Demokratie in Amerika* eines der zentralen Symptome für das, was er »Tyrannei der Mehrheit« nennt: »Kein Schriftsteller«, heißt es dort, »welches auch sein Ruf sei, kann [der] Pflicht zur Beweihräucherung seiner Mitbürger entgehen.« Und er folgert: »[E]s gibt kein literarisches Genie ohne Geistesfreiheit, und in Amerika gibt es keine Geistesfreiheit.« (Ebd.: 296) Dabei scheint es, als unterstellte er der demokratischen Kultur gerade dort, wo sie sich dezidiert von den aristokratischen Qualitätsstandards absetzt, schlicht Kriterienlosigkeit, womit die Frage, warum in einer Generation diese und nicht jene literarischen Regeln Anerkennung finden, keine Frage der Normativität, begründeter Auseinandersetzung um die Kriterien für Qualität in der Literatur wäre, sondern bloßes Symptom launenhafter und darin ungerechtfertigter Stimmungsumschwünge.

Obwohl Tocqueville dem demokratischen Diskurs von Literatur- und Kunstkritik offenkundig zu wenig Beachtung schenkt, lässt sich seinem Argument vor dem Hintergrund der tatsächlichen Bedeutung von Konsum und Absatz für die demokratische Kulturproduktion nicht die Relevanz absprechen. »Die Demokratie«, schreibt Tocqueville, »lässt nicht nur den literarischen Geschmack in die Erwerbsklassen eindringen, sie führt den Erwerbssinn in die Literatur ein.« (Ebd.: 546) Aus Schriftsteller_innen seien »Ideenverkäufer« (ebd.) geworden, die sich dem massenorientierten Absatzmarkt unterworfen haben und, vom wirtschaftlichen Erfolg getrieben, das Verlangen der Leser_innenschar stillen. Tatsächlich bringt der Umstand, dass diejenigen, die der Massenöffentlichkeit Impulse geben, zugleich selbst von dieser abhängig sind und sich deshalb, um sich in ihrer aus der Masse herausgehobenen Position halten zu können, zumindest partiell nach ihr richten müssen, die von Adorno und Horkheimer in der Linie Tocquevilles unterstrichene Gefahr hervor, dass damit alles, was sich nicht an der Idee der

Massenkompatibilität ausrichtet, marginalisiert wird – alles das also, was eine Differenz zur ökonomischen Logik der Differenz machte. Und zweifellos hat der von Tocqueville mit Blick auf die frühe demokratische Massenkultur analysierte Zusammenhang zwischen einer vornehmlich an Marktinteressen orientierten Kulturproduktion einerseits und einer letztlich apolitischen, weil nicht an Fragen der Normativität ausgerichteten Konsumgesellschaft andererseits kaum an Aktualität verloren.[12]

So relevant diese Zusammenhänge sind, Tocqueville führt seine Diagnose einer Gefahr der Verzerrung des demokratischen Werts der Gleichheit zu Homogenität und Konformismus, Durchschnitt und Mittelmaß nicht allein auf die Logik des Marktes zurück. Vielmehr könnte man gerade die von Adorno und Horkheimer zitierte Stelle auch so verstehen, dass sie die demokratische Mehrheitsorientierung selbst von ihren normalisierenden Effekten her denkt. Die Aufmerksamkeit auf dieses Problem gelenkt zu haben, ist denn vielleicht auch tatsächlich die eigentliche Leistung der Tocquevilleschen Formel von der Tyrannei der Mehrheit. Was nämlich hierdurch in den Blick kommt, ist nicht allein die (mit ihr zweifellos verknüpfte) Vermarktlichung der politischen Kultur, sondern die normative Kraft des »Normalen« selbst, die schließlich auch die Herausbildung der öffentlichen Meinung ergreift.[13] Die Quelle der normalisierenden Kraft besteht dann nicht allein in der Marktvermittlung der Meinungsbildungsprozesse, sondern auch in der schleichenden Einschleifung bestehender Orientierungsmuster für diesen Prozess. Entscheidend bleibt indes auch in dieser Variante Tocquevilles Befund, dass sich aus unterschiedlichen Quellen neue normalisierende Orien-

12 Tocquevilles Kritik der Kulturindustrie lässt sich tatsächlich über Adorno und Horkheimer hinaus bis hin zu den aktuellen Debatten um die Postdemokratie verlängern. Bereits Sheldon Wolin beschreibt die Krisendiagnose der Postdemokratie im Anschluss an Tocqueville als eine neue und »weiche« Spielart des Despotismus (vgl. Wolin 2003: 561 ff.). Auf die postdemokratischen Implikationen, die sich in der Verbindung von Demokratie und Marktlogik ergeben, hat vor allem auch Oliver Hidalgo (2016) hingewiesen. Bilakovics (2012) hat dagegen im Anschluss an Tocqueville vor allem das Moment der Entpolitisierung in der Postdemokratie betont (vgl. auch Urbinati 2015).

13 Inwieweit Tocqueville eine genauere Kenntnis der im 19. Jahrhundert entwickelten Theorien der Sozialstatistik, etwa von Adolphe Quetelet, hatte, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Welchen Anteil die sozialstatistischen Ideen der Normalverteilung, des statistischen Mittels oder des »Durchschnittsmenschen« an der Herausbildung einer normalistischen Erhebung moderner Gesellschaften hatten und inwieweit diese mit Tocquevilles eigenen Überlegungen korrespondieren vgl. Gamper (2007: 324–334). Zum Begriff des Normalismus in allgemeinerer Hinsicht vgl. die Studie von Link (2013). Zur Kritik an der Gleichsetzung der öffentlichen Meinung mit den Ergebnissen von Umfragen und statistischen Erhebungen als Grundlage der Politik vgl. Rancière (2002: 112).

tierungen gerade dort herausbilden, wo die alten Autoritäten, Hierarchien und Wertmaßstäbe an Geltung verloren haben und sich neue Potentiale für die Entfaltung menschlicher Freiheit eröffnen. Man muss jene kennen, will man diese verteidigen.

Literatur

Bilakovics, Steven 2012: Democracy Without Politics. Cambridge: Harvard University Press.

Bluhm, Harald und Skadi Krause 2016: Tocquevilles erfahrungswissenschaftliche Analyse der Demokratie. Konzept und Reichweite seiner »neuen Wissenschaft der Politik«, in: dies. (Hg.): Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie. Paderborn: Fink, 53–81.

Bourdieu, Pierre 1982 [1979]: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Übers. von Bernd Schwibs und Achim Russer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Elster, Jon 1993: Political Psychology. Cambridge: Cambridge University Press.

Gamper, Michael 2007: Masse lesen, Masse schreiben. Eine Diskurs- und Imaginationsgeschichte der Menschenmenge 1765–1930. Paderborn und München: Fink.

Gauchet, Marcel 1990 [1980]: Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften, in: Ulrich Rödel (Hg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hidalgo, Oliver 2016: Tocqueville im Spiegel aktueller (Post-)Demokratietheorien – Ambivalenz, Agonalität, Antinomien, in: Harald Bluhm und Skadi Krause (Hg.): Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie. Paderborn: Fink, 323–341.

Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno 1969 [1947]: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M.: S. Fischer.

Horwitz, Morton J. 1966: Tocqueville and the Tyranny of the Majority, in: The Review of Politics 28. 3, 293–307.

Lefort, Claude 1988 [1986]: Reversibility. Political Freedom and the Freedom of the Individual, in: ders.: Democracy and Political Theory. Cambridge: Polity Press, 165–182.

Lefort, Claude 2000 [1992]: Writing. The Political Test. Durham: Duke University Press.

Lefort, Claude 2017 [1997]: Die Drohung, die auf dem Denken lastet, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 14. 1, 75–81.

Link, Jürgen 2013 [1996]: Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Luhmann, Niklas 2000: Die Politik der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Mill, John Stuart 1988 [1859]: Über die Freiheit. Übers. von Bruno Lemke. Stuttgart: Reclam.
Offe, Claus 2004: Selbstbetrachtungen aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Rancière, Jacques 2002 [1995]: Das Unvernehmen. Übers. von Richard Steurer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Rancière, Jacques 2010: Der Wirklichkeitseffekt und die Politik der Fiktion, in: Dirck Linck, Michael Lüthy, Brigitte Obermayr und Martin Vöhler (Hg.): Realismus in den Künsten der Gegenwart. Übers. von Mario Horta. Zürich: diaphanes, 141–157.
Sommer, Dominik 2005: Marktvermittelte Massenkunst. Der Anfang von Horkheimers und Adornos Kulturindustriethese in Tocquevilles Kunstdiagnose demokratischer Gesellschaften, in: Berliner Journal für Soziologie 15. 1, 25–36.
Thomä, Dieter 2016: Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds. Berlin: Suhrkamp.
Tocqueville, Alexis de 1984 [1835/1840]: Über die Demokratie in Amerika. Beide Teile in einem Band. Übers. von Hans Zbinden. München: dtv.
Tocqueville, Alexis de 2013 [1861]: Fünfzehn Tage in der Wildnis. Übers. von Heinz Jatho. Berlin und Zürich: diaphanes.
Urbinati, Nadia 2014: Democracy Disfigured. Opinion, Truth, and the People. Cambridge: Harvard University Press.
Urbinati, Nadia 2015: The Tyranny of the Moderns. New Haven und London: Yale University Press.
Voelz, Johannes 2017: Wendungen des Neids. Tocqueville und Emerson zum Paradox einer demokratischen Leidenschaft, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 14. 1, 141–154.
Wolin, Sheldon S. 2003: Tocqueville Between Two Worlds. The Making of a Political and Theoretical Life. Princeton: Princeton University Press.

Kritik der Mittelmäßigkeit. Nietzsche und die Paradoxien der Gleichheit

Juliane Rebentisch

Es gibt eine philosophische Tradition der Sorge um die Demokratie, die mit der Diagnose einer normativen Paradoxie der Gleichheit konvergiert. In ihr treffen sich so unterschiedliche Autoren und Autorinnen wie Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill, Friedrich Nietzsche, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer und Hannah Arendt. Der demokratische Wert der Gleichheit, so lautet der Befund, realisiert sich in den modernen westlichen Gesellschaften tendenziell in Form von Zerrbildern, die das Versprechen einer Verwirklichung von Freiheit blockieren und die Demokratie der Gefahr aussetzen, in ihr Anderes – Tyrannei, Totalitarismus – umzuschlagen. Diese Zerrbilder der Gleichheit lauten auf die Namen Homogenität und Konformismus, Durchschnitt und Mittelmaß, und sie unterminieren die Möglichkeit der Verwirklichung individueller Freiheit und mit ihr eines der wesentlichen Lebenselemente der Demokratie: eine Kultur der Pluralität.[1] Nun wird die Diagnose dieser normativen Paradoxie von den genannten Autoren und Autorinnen natürlich unterschiedlich verhandelt. Auffällig ist dabei, dass sich bei einigen von ihnen auch werkimmanent unterschiedliche Formen der Verhandlung dieser Paradoxie ausmachen lassen, die keineswegs alle miteinander kompatibel sind. Denn sie setzen an unterschiedlichen Stellen an. Es stehen sich hier idealtypisch vor allem zwei Deutungsmuster für die Herausbildung der normativen Paradoxie gegenüber: Während im einen Fall die Genese der normativen Paradoxie auf die Norm selbst zurückgeführt wird, wird sie im anderen durch die Umstände ihrer faktischen Verwirklichung erklärt. Das erste Muster kann man im vorliegenden Zusammenhang aristokratisch nennen, das zweite aber hat einen zutiefst demokratischen Impuls. Nietzsche ist ein Autor, der für beide Deutungsmuster reiches Material liefert.[2]

1 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Felix Trautmann und mir zu Tocqueville in diesem Band, S. 39–61.

2 Nietzsches Schriften werden nach der Ausgabe *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* zitiert. Benutzt werden die folgenden üblichen Siglen: AC = Der Antichrist,

Die Demokratisierung Europas ist, so Nietzsches niederschmetternde Diagnose, kein Prozess der Verwirklichung von Freiheit. Im Gegenteil, sie läuft auf die »Erzeugung eines zur *Sklaverei* im feinsten Sinne vorbereiteten Typus hinaus« (JGB, 5, 183 (§ 242)). Alles, was in Europa als »Humanität«, »Moralität«, »Menschlichkeit«, »Mitgefühl« oder »Gerechtigkeit« verehrt werde, stelle sich zwar im Blick auf die Schwächung und Milderung gewisser gefährlicher Grundtriebe des Menschen vordergründig als wertvoll dar – auf die »Länge hin« aber laufe die Durchsetzung der entsprechenden Werte auf nichts anderes als die »Verkleinerung des ganzen Typus ›Mensch‹ – seine endgültige *Vermittelmäßigung*« hinaus (NF-1885, 12, 72 (2[13])). Was man gemeinhin für eine Erhebung des Menschen über das Tier halte – seine Moralität – sei in Wahrheit die Ursache für seinen Niedergang. Denn ebendiese Moralität fördere die Entwicklung des Menschen zu einem »Heerdenthier« (ebd.), das sich selbst um die Möglichkeit einer Entfaltung seines Potentials zu menschlicher Größe bringt. Tatsächlich bedeute, so Nietzsche weiter, die »große vorwärts treibende und unaufhaltsame *demokratische* Bewegung Europa's – das, was sich ›Fortschritt‹ nennt – und ebenso schon deren Vorbereitung und moralisches Vorzeichen, das Christenthum – im Grunde nur die ungeheure instinktive Gesammt-Verschwörung der Heerde [...] gegen alles, was Hirt, Raubthier, Einsiedler und Cäsar ist, zu Gunsten der Erhaltung und Heraufbringung aller Schwachen, Gedrückten, Schlecht-Weggekommenen, Mittelmäßigen, Halb-Mißrathenen [...].« Die Demokratisierung Europas sei mithin nichts als ein »in die Länge gezogener, erst heimlicher, dann immer selbstbewußterer Sklaven-Aufstand gegen jede Art von Herr [...]« (NF-1885, 12, 72 f. (2[13])).

Was lässt sich nun in demokratietheoretischer Hinsicht von Nietzsches Kritik der Demokratisierung Europas als eines Prozesses der Vermittelmäßigung des Menschen lernen? Das ist eine schlichte Frage, die allerdings keine einfache Antwort erhalten kann, sondern eine etwas eingehendere Beschäftigung mit den wechselnden Konstellationen erfordert, in die die eben genannten Motive – Demokratie, christliche Moral, Sklavenaufstand, Mittelmaß, Herdentrieb – bei Nietzsche treten.

FW = Die fröhliche Wissenschaft, GM = Zur Genealogie der Moral, HL = Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, JGB = Jenseits von Gut und Böse, MA = Menschliches, Allzumenschliches (I und II; WS = Der Wanderer und sein Schatten), NF = Nachgelassene Fragmente. Zitiert wird nach dem Muster: Sigle, Band, Seite (Abschnitt oder Paragraf).

Das doppelte Pathos der Distanz und der Jesuitismus der Mittelmäßigkeit

Nach den wenigen eben zitierten Stellen liegt freilich schon eine erste Antwort auf die Frage nahe. Denn Nietzsches Hetze gegen die demokratischen Herdentiere erscheint auf den ersten Blick als die eines Antidemokraten, der sich nichts sehnlicher wünscht als den Prozess der Demokratisierung Europas rückgängig zu machen. So schimpft Nietzsche die »demokratische Bewegung« in *Jenseits von Gut und Böse* »nicht nur als eine Verfalls-Form der politischen Organisation, sondern als Verfalls-, nämlich Verkleinerungs-Form des Menschen [...], als seine Vermittelmässigung und Werth-Erniedrigung.« (JGB, 5, 126 (§ 203)) Was die Sozialisten, oder wie Nietzsche schreibt, die »socialistischen Tölpel und Flachköpfe« (JGB, 5, 127 (§ 203)) als idealen Menschen der Zukunft, als Menschen der freien Gesellschaft feiern, ist für Nietzsche eine Entartung des Menschen zum »vollkommenen Heerdenthiere«, seine »Verthierung [...] zum Zwergthiere der gleichen Rechte und Ansprüche« (JGB, 5, 127 f. (§ 203)). Der vom Christentum ererbte demokratische Widerstand gegen jedes Privileg nämlich verhindere ebenso wie die Moral des Mitleidens mit den anderen oder die Orientierung an der Gemeinschaft die volle Entfaltung menschlicher Potentiale. Denn je mehr »das Gefühl der Einheit mit den Mitmenschen überhand« nehme, desto mehr würden die »Menschen uniformirt« (NF-1880, 9, 73 (3[98])). Alle Verschiedenheit gelte bald als unmoralisch, und es entstehe so »nothwendig der Sand der Menschheit: Alle sehr gleich, sehr klein, sehr rund, sehr verträglich, sehr langweilig« (ebd.).

Während »das Christenthum und die Demokratie die Menschheit auf dem Wege zum Sande am weitesten gefahren« (ebd.) hätten, sei die Aristokratie Ausdruck einer selbstbewusst affirmierten Kultur der Differenz, die deswegen die gesamte Spanne menschlicher Existenz abbildet und ausschöpft, weil sie die Vortrefflichkeit Einzelner ebenso bejaht wie die Distanz jener Einzelnen zur Masse, von der sie sich abheben. Denn Kultur, so das aristokratische Argument, ist per definitionem ein Schauplatz nicht der Gleichheit, sondern der Differenz. Eine »hohe Cultur« nimmt für Nietzsche die Form einer »Pyramide« an: Sie muss auf einem breiten Boden konsolidierter Mittelmäßigkeit stehen (vgl. AC, 6, 244 (§ 57)). Mittelmäßigkeit ist also durchaus auch für aristokratische Gesellschaften von Belang, wenn auch nur insofern, als sie den notwendigen Hintergrund abgibt, vor dem die Aus-

nahmen an Profil gewinnen können. Entsprechend schreibt Nietzsche in *Der Antichrist*:

»Es würde eines tieferen Geistes vollkommen unwürdig sein, in der Mittelmässigkeit an sich schon einen Einwand zu sehn. Sie ist selbst die *erste* Nothwendigkeit dafür, dass es Ausnahmen geben darf: eine hohe Cultur ist durch sie bedingt. Wenn der Ausnahme-Mensch gerade die Mittelmässigen mit zarteren Fingern handhabt, als sich und seines Gleichen, so ist dies nicht bloss Höflichkeit des Herzens, – es ist einfach seine *Pflicht* ...« (Ebd.)

In ähnlichem Zusammenhang weist Nietzsche darauf hin, dass der »überlegene Geist« sich zuweilen mit »Mediocrität« maskiert – um die »grosse Menge, das heisst die Mediocren [...] nicht zu reizen«, aber auch »aus Mitleid und Güte« (MA II, 2, 627 (§ WS-175)). Die wie auch immer trickreich agierende Milde der aristokratischen Ausnahme-Menschen gegenüber dem Mittelmaß ist indes in eine Ordnung eingelassen, in der die Ungleichheit der Positionen und die entsprechend ungleiche Verteilung von Privilegien nicht infrage stehen. Eine solche Infragestellung aber ist ein nicht unwesentlicher Teil der durch die christliche Moral vorbereiteten Demokratisierungsbewegung. Überzeugt davon, dass ebendiese Infragestellung der Anfang einer Verfallsgeschichte der Menschheit ist, hält Nietzsche in seinem *Fluch auf das Christentum* (also in *Der Antichrist*) fest: »Das Unrecht liegt niemals in ungleichen Rechten, es liegt im Anspruch auf ›*gleiche*‹ Rechte.« (AC, 6, 244 (§ 57)) Denn mit diesem Anspruch werde die in der alten Ordnung bestehende Selbstgenügsamkeit der Mittelmäßigen untergraben, der Keim des Ressentiments gesetzt, die natürliche Ordnung der Ungleichheit durcheinandergebracht. So heißt es in den *Nachgelassenen Fragmenten* von 1887, nur eine »extreme Antinatürlichkeit« – gemeint ist der Aufstand der Sklaven gegen die Herren, der Sklavenaufstand der Moral – habe die alte Ordnung überwinden können. In der Demokratie sieht Nietzsche dann ein »vernatürlichtes« Christentum. Denn unter ihren Bedingungen sei der durch die christliche Moral beförderte Herdeninstinkt derart zum politischen Selbstbewusstsein gelangt, dass sich schließlich das aristokratische Ideal des »höheren«, des »vornehmen« Menschen, wie Nietzsche formuliert, »entnatürlichen« musste (vgl. NF-1887, 12, 500 (10[77])).

Nietzsches Kritik des Mittelmaßes scheint also nicht gerade dazu angetan, das einseitige Bild von ihm als eines zwar unterhaltsamen, aber zutiefst antidemokratischen Befürworters einer Kultur der Herrenmenschen zu korrigieren. Nietzsche erscheint in diesem Zusammenhang tatsächlich als vehe-

menter Vertreter eines elitistischen Perfektionismus, wie er von John Rawls kritisiert worden ist (vgl. Rawls 1975: 360). Eine perfektionistische Position der nietzscheanischen Sorte nämlich steht nach Rawls dafür, die Organisation der Gesellschaft einzig an der Förderung herausragender Kulturleistungen ausrichten zu wollen. Eine solche Gesellschaft lebt davon, dass die vermeintlich Mittelmäßigen ihrem eigenen Leben darüber Wert verleihen, dass sie es selbstverständlich in den Dienst der vermeintlich Höherstehenden stellen. Damit nicht genug, scheint Nietzsche auch der Überzeugung zu sein, dass eine derart unhinterfragte gesellschaftliche Hierarchie sowie das mit ihr einhergehende Bewusstsein der eigenen Überlegenheit der aristokratischen Ausnahmefiguren die Bedingung dafür ist, das Potential ihres Selbst voll zu entfalten. »Ich glaube [...]«, schreibt Nietzsche in diesem Sinne,

»daß bisher jede Erhöhung des Typus Mensch das Werk einer aristokratischen Gesellschaft war, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Werthverschiedenheit von Mensch und Mensch glaubte und die Sklaverei nöthig hatte: ja daß ohne das *Pathos der Distanz*, wie es aus dem eingefleischten Unterschiede der Stände, aus dem beständigen Ausblick und Herabblick der herrschenden Kaste auf Unterthänige und Werkzeuge, und ihrer ebenso beständigen Übung im Befehlen, Nieder- und Fernhalten erwächst, auch jenes andre geheimnißvollere Pathos gar nicht entstehen kann, jenes Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltnerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz die ›Selbst-Überwindung des Menschen‹, um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen« (NF-1885, 12, 73 (2[13])).

Außergewöhnliche Kulturleistungen werden für Nietzsche mithin von Mitgliedern einer fraglos herrschenden Klasse erbracht, die aus ihrer Distanz zu den Untergebenen heraus in sich selbst das ganze Spektrum der menschlichen Möglichkeiten ausbilden. Und natürlich lässt Nietzsche keinen Zweifel daran, dass dies nicht zuletzt bedeutet, auch den aus der Perspektive der christlichen Moral gefährlichen Möglichkeiten der menschlichen Existenz, der Aggression etwa oder den Leidenschaften, Raum zu geben. Während sich die Mittelmäßigen des neuen, demokratischen Typs – anders als die selbstgenügsam ihre Unterlegenheit gegenüber den Ausnahmen akzeptierenden des alten – dadurch auszeichneten, dass sie die dunkle, gefährliche, harte, leidenschaftliche Seite des Menschen überhaupt verdrängen, weil sie einem Ideal folgen, an dem »nichts Schändliches, Böses, Gefährliches, Fragwürdiges,

Vernichtendes übrig bleiben soll« (NF-1887, 12, 519 (10[111])), betont Nietzsche wieder und wieder, dass »Härte, Gewaltsamkeit, Sklaverei, Gefahr auf der Gasse und im Herzen, Verborgenheit, Stoicismus, Versucherkunst und Teufelei jeder Art, dass [also] alles Böse, Furchtbare, Tyrannische, Raubthier- und Schlangenhafte am Menschen so gut zur Erhöhung der Species ›Mensch‹ dient, als sein Gegensatz« (JGB, 5, 61 f. (§ 44)). Es ist Nietzsches anthropologische Überzeugung, dass der »höchste Mensch derjenige wäre, welcher *den Gegensatz-Charakter des Daseins* am stärksten darstellte, als dessen Glorie und einzige Rechtfertigung« (NF-1887, 12, 519 f. (10[111])). Der demokratisch verallgemeinerte »Jesuitismus der Mittelmäßigkeit« arbeite hingegen »instinktiv« an »der Vernichtung des ungewöhnlichen Menschen«, indem er »jeden gespannten Bogen zu brechen oder – noch lieber – abzuspannen« suche (JGB, 5, 134 (§ 206)).

Ist aber Nietzsches Parteinahme für ein doppeltes Pathos der Distanz – für die aristokratische Ausnahme gegenüber der mittelmäßigen Masse ebenso wie für ihre »distanz-erweiterte« Seele – gleichermaßen als Anzeichen für einen antidemokratischen Elitismus zu verstehen? Man sollte sich hier, wie so oft bei Nietzsche, nicht zu vorschnellen Schlüssen verleiten lassen. Obwohl sie sich zweifellos aus Motiven wie den eben zitierten nähren kann, greift die Lesart von Nietzsche als einem elitistischen und letztlich rückwärtsgewandten Antidemokraten zu kurz. Denn sie muss zu ihrer Aufrechterhaltung einige Hinweise ignorieren, die auf die Möglichkeit einer ganz anderen und in demokratietheoretischer Hinsicht produktiveren Nietzsche-Lektüre führen.

Für eine Moral jenseits von Gut und Böse

Wie Richard Bernstein in einer Lektüre von *Zur Genealogie der Moral* gezeigt hat (vgl. Bernstein 2001: 103–131), präferiert Nietzsches genealogische Erzählung keineswegs einen Weg zurück zu einem Zustand vor der Herausbildung der christlich-abendländischen Moral, in dem noch ein aristokratisches Pathos der Distanz vorherrschte und in dem auch der Ausdruck »gut« noch einen außermoralischen Sinn hatte: als Formulierung, mit der die Herrschenden sich selbst und ihre außergewöhnlichen Taten affirmierten – wohingegen »schlecht« für dasjenige reserviert war, was die noblen Charakteristika vermissen ließ: das Niedere, Gemeine, der Pöbel. Ein nicht

unwesentliches Indiz dafür, dass es nicht um eine nostalgische Rückwärtsgewandtheit geht, liegt darin, dass für Nietzsche mit dem Erscheinen schwächelnder priesterlicher Aristokraten auf der historischen Bühne nicht nur eine Dynamik in Gang kommt, die den Sklavenaufstand der Moral vorbereitet, weil diese »ungesunden« (vgl. GM, 5, 265 (I.6)) Figuren die alte Ordnung durcheinanderbringen; vielmehr betont er zugleich die Gefährlichkeit dieser »Daseinsform des Menschen« (GM, 5, 266 (I.6)). Sie seien die »bösesten Feinde«, weil sie »die ohnmächtigsten sind« (GM, 5, 266 (I.7)). Aus der Ohnmacht nämlich entstehe der Hass: »Die ganz großen Hasser in der Weltgeschichte sind immer die Priester gewesen, auch die geistreichsten Hasser«. Aber, setzt Nietzsche hinzu, »[d]ie menschliche Geschichte wäre eine gar zu dumme Sache ohne den Geist, der von den Ohnmächtigen in sie gekommen ist« (GM, 5, 267 (I.7)). Tatsächlich sei mit der priesterlichen Daseinsform der Mensch überhaupt erst »*ein interessantes Thier* geworden«, habe die »menschliche Seele in einem höheren Sinne *Tiefe* bekommen« und sei »*böse* geworden«, und das seien ja schließlich »die beiden Grundformen der bisherigen Überlegenheit des Menschen über sonstiges Gethier!..« (GM, 5, 266 (I.6)) Nicht also die kräftigen Aristokraten der alten Ordnung, sondern die ambivalenten Übergangsfiguren der priesterlichen Aristokraten, die sich von den »ritterlichen« »abzweigen« und zu deren Gegensatz entwickeln werden (vgl. ebd. (I.7)), erscheinen hier als Verkörperung der vorerst höchsten Form der Menschheit. Hinter diese Entwicklung gibt es für Nietzsche kein Zurück.

Nietzsches Kritik am Sklavenaufstand, an dessen Ende an die Stelle der alten aristokratischen Unterscheidung von gut und schlecht die moralische von gut und böse getreten sein wird, eine Unterscheidung, die die ehemaligen Herren delegitimieren und die Demokratisierung Europas einleiten wird, paart sich denn auch durchaus mit seiner Anerkennung für die Gefahr, die Kraft und die schöpferische Potenz dieser Entwicklungen. Schließlich belegt Nietzsche die Vorstellung einer Umwertung aller Werte positiv; das einzige Beispiel für eine tatsächlich erfolgte solche Umwertung aber ist – bei aller Kritik an deren Ergebnis – das der Entwicklung der Sklavenmoral. Es ist in diesem Zusammenhang freilich signifikant, dass der Geist dieser in seiner Gefährlichkeit anerkannten Kraft von Nietzsche auch noch in einem anderen Sinne böse genannt wird. Der Kern dieses Bösen ist das Ressentiment.

Wenn also angesichts der eigenartigen Erzählung zur Genealogie der Moral, die Nietzsche uns anbietet, einiger Zweifel an der These angebracht ist,

dass die Kritik der christlichen Moral auf ein Plädoyer für die Wiederherstellung eines Zustands vor ihrer Herausbildung hinausläuft, so muss sie als eine Kritik verstanden werden, die auf die Gegenwart zielt, um durch einen veränderten Blick auf dieselbe eine andere Zukunft zu eröffnen. Das Jenseits von *Jenseits von Gut und Böse*, als dessen Erläuterung und Kommentar die *Genealogie der Moral* gelesen werden kann, wäre dann das Jenseits einer durch Einsicht in ein ihr eigenes Böses geläuterten Moral – ein Jenseits, das nur durch eine Selbstüberwindung der Moral erreicht werden kann (vgl. Bernstein 2001: insbesondere 127).

Die Genealogie ist in dieser Hinsicht die Methode der Wahl, um das uns selbstverständlich gewordene »Land der Moral« gleichsam mit neuen Augen zu bereisen und so erst neu zu entdecken (vgl. GM, 5, 254 (Vorrede.7)). Nietzsches Geschichte vom Aufstand der Sklavenmoral mag selbst nichts als eine »edle Lüge« sein, ihr Zweck aber ist es, die Gegenwart unserer moralischen und politischen Praxis neu sehen zu lassen (vgl. Bernstein 2001: 111). »[R]esolute Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Werthungen«, schreibt Nietzsche in diesem Sinne, seien »keine kleine Zucht und Vorbereitung des Intellekts zu seiner einstmaligen ›Objektivität‹, – letztere«, fährt er fort,

»nicht als ›interesselose Anschauung‹ verstanden […], sondern als Vermögen, sein Für und Wider *in der Gewalt zu haben* und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die *Verschiedenheit* der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntnis nutzbar zu machen weiß. […] Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ›Erkennen‹; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedne Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ›Begriff‹ dieser Sache, unsre ›Objektivität‹ sein.« (GM, 5, 364 f. (III.12))

Diese Stelle demonstriert nebenher, dass man Nietzsche ebenso wenig vorschnell in erkenntnistheoretischer Hinsicht als Relativisten missverstehen sollte wie in ethisch-politischer als unmoralischen und antidemokratischen Elitisten.[3] Denn die Idee der Objektivität wird hier keinesfalls gegen die Relativität immer bloß subjektiver Perspektiven ausgetauscht. Vielmehr wird sie aus dem Vergleich der Perspektiven gewonnen: Im Rahmen des intersubjektiven Austauschs von Gründen sind unsere verschiedenen Perspektiven nicht mehr einfach Schranken unserer niemals zur Objektivität der Welt

3 Vgl. zu dieser doppelten These Conant (2014).

vordringenden Subjektivität, sondern die einzigen uns zur Verfügung stehenden Werkzeuge, Erkenntnisse über sie zu gewinnen.

Sofern man die *Genealogie der Moral* als eine Übung in der Umkehrung von gewohnten Perspektiven und Wertungen versteht, lässt sie sich wie ein Beitrag zu einem umfassenderen Verständnis der abendländisch-christlichen Moral lesen – und nicht einfach wie ihr unmoralischer Gegenpart. Ansichtig wird durch das genealogische Verfahren nämlich die dunkle Seite der Moral, das Ressentiment, das sich gerade dort zeigt, wo sich die Moral immer schon auf der richtigen Seite wähnt. Nietzsches Zitat einer Stelle bei Tertullian, die von dem sadistischen Glück derer im Himmel spricht, die auf das Leiden der Verdammten sehen (vgl. GM, 5, 284 f. (I.15); Tertullian 1988 [vor 200]: 84–87), erweist sich in dieser Hinsicht als drastischer Hinweis auf die Notwendigkeit einer weniger außer- denn innermoralischen Korrektur der Moral.

Nicht nur das Ressentiment, sondern auch die mit ihm einhergehende Selbstgerechtigkeit der Moral ist ein Problem für Nietzsche. »[M]an ›weiss‹ heute, was Gut und Böse ist«, schreibt er, aber »was hier zu wissen glaubt, was hier mit seinem Loben und Tadeln sich selbst verherrlicht, sich selbst gut heisst, ist der Instinkt des Heerdenthiers Mensch« (JGB, 5, 124 (§ 202)). Auch diesem Argument lässt sich ein durchaus innermoralischer Sinn abgewinnen. Die Moral stößt dort an eine Grenze, wo sie immer schon zu wissen meint, was gut und was böse ist, weil sie sich nicht nur gegen eine Welt immunisiert, die die bestehenden Werte vom Außen mit der Unmoral konfrontieren könnte, sondern auch gegen eine solche, in der es verschiedene Auffassungen von dem geben kann, was gut und was böse ist, weil nicht zuletzt auch über die Kategorien, in denen sich die moralischen Urteile artikulieren, gestritten werden kann. Es gehöre zur Moral, »nicht bei sich selber zu Hause zu sein«, heißt es in Theodor W. Adornos *Minima Moralia.*[4] Statt die eigene Position selbstgerecht absolut zu setzen, hätte sich die moralische Haltung die Endlichkeit der eigenen Perspektive und mit ihr: die Fallibilität aller – und also auch und gerade der moralischen – Überzeugungen präsent zu halten. Sofern man Nietzsche in diesem Sinne verstehen kann, ist mit seinem Argument nicht nur ein kritischer Stachel in das Selbstverständnis der christlichen Moral gesetzt, sondern auch einer in das der Demokratie. Das gemeinsame Problem besteht in einem Mangel an Differenz, an Pluralität. In dem Maße nämlich, wie die Demokratie tatsächlich Synonym für eine Gleichheit wäre, die lediglich als kulturelle Homogenität zu übersetzen wäre,

4 So die hier moraltheoretisch verstandene Formulierung im berühmten Aphorismus »Asyl für Obdachlose« (vgl. Adorno 1997: 43).

widerspräche sie dem Begriff der Demokratie so wie eine mit Selbstgefälligkeit gleichzusetzende Moral dem ihren.

Demokratische Ausnahmen

Ganz entgegen ihrem Selbstverständnis, ein Mehr an Freiheit gebracht zu haben, so lautet Nietzsches in dieser Perspektive nun durchaus an Alexis de Tocquevilles berühmte Thesen über die »Tyrannei der Mehrheit« in der amerikanischen Demokratie (vgl. Tocqueville 1976 [1835/1840]: Teil 1.2, insbesondere Kap. 6 und 7) erinnernde Diagnose, habe sich in Europa eine Tyrannei des Mittelmaßes etabliert, die alles Abweichende fürchtet und abwehrt. Liest man Nietzsche nicht mehr als Aristokraten, der den demokratischen Wert der Gleichheit im Namen einer von Ungleichheit geprägten aristokratischen Kultur überhaupt ablehnt, sondern als einen im Namen eines besseren Verständnisses der Demokratie auftretenden Agent Provocateur, so erscheint das Eintreten für die Ausnahme und gegen das Mittelmaß in einem ganz anderen Licht. Es geht dann nicht um die Rückkehr in die alte Ordnung unhinterfragter Ungleichheit, sondern um das Recht der Ausnahme in einer durch den Wert der Gleichheit bestimmten Welt. Es geht dann um die Überzeugung, dass die Demokratie in dem Maße, wie sie die Ausnahmen an den Rand drängt und bis zur Pathologisierung »entnatürlicht« (vgl. NF-1887, 12, 500 (10[77])), in Gefahr steht, sich um ihr eigenes Freiheitspotential zu bringen. Mehr noch: Sofern sie im Namen einer als Ähnlichkeit missverstandenen Gleichheit keine Abweichungen mehr zulässt, muss die Demokratie notwendig früher oder später in ihr Gegenteil – eine Form der Tyrannei – umschlagen. In der Perspektive dieses Arguments stehen die Ausnahmen offensichtlich nicht mehr gegen den Wert sozialer und rechtlicher Gleichstellung. Vielmehr geht es vor dem Hintergrund seiner Akzeptanz nun um die Verteidigung der Ausnahmen als Lebenselixier demokratischer Gesellschaften selbst. Denn an den Ausnahmen tritt die für das Leben der Demokratien überhaupt konstitutive Pluralität der Perspektiven besonders hervor. Sofern die Ausnahmen im Kontext dieses Arguments also nicht mehr als das Andere der demokratischen Ordnung erscheinen, sondern ihr Vorkommen im Gegenteil als eines ihrer Kernelemente verstanden werden muss, ändert sich freilich auch der Status der Ausnahme. Ihre Absetzung von

der Masse begründet dann keine soziale Distanz, keine soziale Ungleichheit mehr; vielmehr wird sie nun zum Vorbild für alle.

In diesem Sinne hat James Conant Nietzsche in Auseinandersetzung vor allem mit *Schopenhauer als Erzieher* als einen wesentlich demokratischen und tatsächlich von Ralph Waldo Emerson inspirierten Denker der exemplarischen Rolle rekonstruiert, die »große Menschen« im Leben der Einzelnen spielen können (Conant 2014: 151–163). Nicht als Ausnahme- oder Übermenschen, die wir, selbstgenügsam im Mittelmaß verharrend, auf Sockel stellen, um sie auf Distanz zu halten, sondern im Sinne eines ebenso beunruhigenden wie belebenden Stachels, den sie uns ins eigene Selbstverhältnis setzen, indem sie uns zu Höherem provozieren oder zu eigenen Wegen inspirieren. Entscheidend für ein solches Verständnis des Perfektionismus ist, dass die »großen Menschen« gerade nicht als von uns substanziell verschieden gedacht werden – wie in der aristokratischen Idee vom Übermenschen –, sondern dass diese Menschen im Gegenteil Möglichkeiten unserer selbst verkörpern. Damit erscheint Nietzsche, wie Emerson oder John Stuart Mill, als Verteidiger einer Gesellschaft, in der das Streben nach einem aristokratischen Ideal der Vortrefflichkeit allen zugestanden ist. Nach diesem Ideal zu streben heißt, wie Emerson (und Nietzsche mit ihm) sagt, von den »großen Menschen« den »richtigen Gebrauch«[5] zu machen, einen Gebrauch nämlich, der den eingeschüchterten Eindruck ihrer Größe schließlich hinter sich lässt.

Auch in diese Argumentation lässt sich Nietzsches Vorbehalt gegen ein Verständnis der demokratisch-christlichen Ideale eintragen, das diese gegen das Leben selbst stellt, das sie zum Leben – seinen Leidenschaften, seinen Exzessen, seinem Leiden – Nein sagen lässt und also letztlich einen nihilistischen Zug annimmt (vgl. GM, 5, 252 (Vorrede.5)). Dies ist ein Zug, der zugleich jene spezifisch menschliche Möglichkeit zur Perfektionierung verhindert, die, so ist Nietzsche wie Emerson und Mill überzeugt, den Menschen allererst menschlich macht. Diese Möglichkeit zeigt sich nicht zuletzt in der Freiheit, von Vorgegebenem, von etablierten Konventionen und Regeln abweichen zu können. Sofern die Menschen statt »dem Besten und Tiefsten in sich freies Spiel [zu] geben«, so Mill in *Über die Freiheit*, sich nach dem »Üblichen« richten, »verdorren« ihre menschlichen Fähigkeiten, sie »sterben ab«: Sie werden zu Menschen ohne »wirklich eigenständige Meinungen und Empfindungen« (Mill 1988 [1859]: 89). »Die Unabhängigkeit des Handelns und die Geringschätzung des Gewohnten« aber verdienten

5 Ebd.: 157; vgl. zu diesem Gedanken besonders das »Die Bedeutung großer Menschen« betitelte Kapitel in Emerson (2003: 7–31).

»Ermutigung« schon alleine deshalb, weil sie »die Gelegenheit bieten, bessere Handlungsweisen und der allgemeinen Verbreitung würdigere Sitten zu entwickeln« (ebd.: 98). Unter Bedingungen, in denen die politische Ordnung – wie dies in einer Demokratie gemeinhin der Fall ist – von dem Bewusstsein bestimmt ist, dass sie von Menschen und nicht von Göttern gemacht wird, ist die Möglichkeit der Perfektionierung nämlich nicht nur individualethisch, mit Blick auf die Ausschöpfung des Potentials der je Einzelnen relevant, sondern auch mit Blick auf die erst durch den Streit der Meinungen und Perspektiven ermöglichte Perfektionierung der Gesellschaft insgesamt. Ganz folgerichtig sieht Mill in dem Umstand, »[d]ass so wenige wagen, exzentrisch zu sein, [...] die hauptsächliche Gefahr unserer Zeit« (ebd.: 97). Die Demokratie braucht die Exzentriker, auch diejenigen, die sich nicht ohne weiteres in den Dienst eines besseren Verständnisses des Gemeinwohls stellen lassen, als Herausforderung, welche die Bürger aus der Trägheit bloß übernommener Meinungen in eine aktive, sich im Spiegel anderer Möglichkeiten reflektierende Position zwingt. Nur wer um die Möglichkeit der Abweichung vom Gegebenen weiß, sie sich – auch als Möglichkeit des eigenen Selbst – bewusst gemacht hat, kann, was zuvor bloß Gewohnheit war, wahrhaftig, nämlich aus einer reflektierten Distanz heraus, (re-)affirmieren.

Tatsächlich ist das Wissen um diese Möglichkeit, also eine gewisse »Distanz-Erweiterung der Seele« nicht zuletzt auch in die Richtung der Möglichkeit des Bösen, sogar in moralischer Hinsicht nicht einfach mit der Unmoral gleichzusetzen. Im Gegenteil, nur wer darum weiß, dass die moralische Haltung nicht die allein mögliche ist, also auch um die Möglichkeit des Bösen in sich weiß, weiß darum, was mit ihr auf dem Spiel steht, ist also auch eigentlich erst wahrhaft moralisch. Jemand, der die inneren Widerstände gar nicht kennt, gegen die die moralische Perspektive zuweilen durchgesetzt werden muss, kann vielleicht heilig, nicht aber eigentlich moralisch genannt werden (vgl. Seel 2002: 246–257, insbesondere 249 f. und 252 f.). Wie der Heilige aber ist auch derjenige kaum im eigentlichen Sinne moralisch, der dies nur aus Gründen der Konvention ist (vgl. Foucault 2007: 171–190, insbesondere 185). Schließlich aber ist die »Distanz-Erweiterung der Seele«, jetzt verstanden als Möglichkeit der Distanz von den gesellschaftlichen Konventionen, auch die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass es Konflikte in der Moral geben kann, also Konflikte um die den moralischen Einschätzungen unterliegenden Selbst- und Weltverständnisse – Konflikte der Sorte also, wie sie Nietzsche mit den dunklen Flecken einer selbstgefälligen und ressentimentvollen – mithin eigentlich unmoralischen – Moral austrägt. Die

Möglichkeit solcher Konflikte, also einer innermoralischen Kritik der Moral, die Möglichkeit der begründeten Verschiebung moralischer Selbstverständnisse, ist paradigmatisch für die produktive Rolle, die Ausnahmen in gesellschaftlicher Hinsicht spielen können.[6] Nietzsche erscheint in dieser Perspektive nicht nur als non-konformistischer Agent einer solchen Funktion, sondern auch als Verteidiger einer Gesellschaft, in der geteilte Werte nicht nur den Hintergrund moralischer – und politischer, das Gemeinwohl betreffender – Urteile bilden, sondern immer wieder neu zugleich zum Gegenstand und Ziel moralischer und politischer Diskurse werden können. Und zwar aufgrund der stets gegebenen Möglichkeit des Auftauchens neuer, abweichender Perspektiven.

Nun zeigt sich Nietzsches Verpflichtung auf die Linie Tocqueville, Mill, Emerson allerdings weniger in der positiven Formulierung eines anderen, dezidiert pluralistischen Demokratieverständnisses denn in der polemischen Kritik des faktischen Zustands moderner demokratischer Gesellschaften. Die demokratische Perfektionierbarkeit scheint ihm dermaßen durch eine Tendenz zur Herrschaft des Mittelmäßigen, durch eine Abwehr von Abweichungen und Ausnahmen, blockiert zu sein, dass die Demokratie kaum noch ihren Namen verdient. In dem Maße, wie exzentrische Individualität pathologisiert wird, droht die autonome Urteilskraft der Einzelnen überhaupt zu ersticken. Unter solchen Bedingungen, um noch ein letztes Mal Mill zu zitieren, »wird der Geist selbst ins Joch gebeugt«: Gerade die in besseren Verhältnissen Lebenden betrachten alles »unter dem Gesichtswinkel des Nicht-aus-der-Reihe-Tanzens«; »sie gefallen sich in der Herde, sie treffen ihre Wahl nur unter Dingen, die man gewöhnlich tut, Besonderheit des Geschmacks, Überspanntheit der Lebensführung werden wie Verbrechen gemieden – bis durch dauerndes Nichtbefolgen ihrer eigenen Natur keine Natur mehr da ist, der sie folgen könnten.« (Mill 1988 [1859]: 89) Wenn sich John Stuart Mills Furor hier auf geradezu frappante Weise mit dem Nietzsches trifft, so im Kontext eines Arguments, das das Problem offenkundig nicht aristokratisch im Wert sozialer und rechtlicher Gleichheit lokalisiert, sondern in Kräften, die ihn an sein eigenes Zerrbild der kulturellen Gleichartigkeit ausliefern. In diesem Horizont macht Nietzsche überdies die Gefahr einer weder aristokratischen noch demokratischen, dafür aber umso bedrohlicheren Ausnahme aus: Das Milieu kultureller Ähnlichkeit bietet den Nährboden für die Entwicklung eines neuen – totalitären – Typus des Tyrannen.

6 Vgl. dazu ausführlicher Rebentisch (2012), hier insbesondere: 136–141.

Antidemokratische Ausnahmen

Dem Auftreten dieses neuen Tyrannen ist die Durchsetzung einer weitgehend von Homogenität gekennzeichneten Kultur vorausgesetzt. Neben einer selbstgerechten und ressentimentvollen Sittlichkeit nennt Nietzsche noch einen weiteren Faktor für den Niedergang einer lebendigen Kultur der Pluralität – und auch in dieser Hinsicht findet er sich in einer Linie mit den eben genannten Demokratietheoretikern, in einer Linie, die sich bis in das Kulturindustriekapitel der *Dialektik der Aufklärung* von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer verlängern lässt. Die Demokratie markiert für Nietzsche nämlich nicht zuletzt auch das Zeitalter »der gemeinsamen möglichst nutzbaren Arbeit« (HL, 1, 299 (§ 7)). Das moderne Nützlichkeitsdenken insgesamt, die Herrschaft der instrumentellen Vernunft, muss auch nach Nietzsche als ein entscheidender Motor für die Entwicklungen zur »Vermittelmäßigung« der Kultur angesehen werden. So erwähnt Nietzsche, deutlich auf gewisse Argumente von Adorno und Horkheimer vorgreifend, dass die Sklaven – gemeint sind diesmal die der Arbeit – deshalb mit mittelmäßiger Unterhaltung vorliebnehmen, weil in einer Ökonomie, die auf die größtmögliche Ausnutzung der »Individual-Kraft« zielt (vgl. NF-1887, 12, 458 (10[8])), in der Freizeit »nicht viel Geist und Kraft verbraucht« und also von den Erzeugnissen der Kultur auch »nicht gefordert werden« darf (NF-1881, 9, 526 (11[219])). Die Herstellung und Erhaltung eines »nützliche[n] arbeitsame[n], vielfach brauchbare[n] und anstellige[n] Heerdenthier[s] Mensch« (JGB, 5, 183 (§ 242)) bedarf offenbar einer kulturindustriell zugerichteten Kulturlandschaft. In der Linie dieser Tendenzen, spekuliert Nietzsche weiter, würden die zukünftigen Europäer wahrscheinlich den »Gesammt-Eindruck [...] von vielfachen geschwätzigen willensarmen und äusserst anstellbaren Arbeitern« machen, »die des Herrn, des Befehlenden *bedürfen* wie des täglichen Brodes« (ebd.). Unter diesen Bedingungen, setzt Nietzsche hinzu, wird aber

»im Einzel- und Ausnahmefall, der *starke* Mensch stärker und reicher gerathen müssen, als er vielleicht jemals bisher gerathen ist, – Dank der Vorurtheilslosigkeit seiner Schulung, Dank der ungeheuren Vielfältigkeit von Übung, Kunst und Maske. Ich wollte sagen: die Demokratisirung Europa's ist zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von *Tyrannen*, – das Wort in jedem Sinne verstanden, auch im geistigsten.« (Ebd.)

Nun kokettiert Nietzsche in diesem Zusammenhang erneut mit einer aristokratischen Position und also mit der Möglichkeit, dass die vorherrschende geistige Tyrannei der Herdenmentalität durch eine »bewußte *Züchtung* des entgegengesetzten Typus und seiner Tugenden« zu beantworten wäre. So stellt Nietzsche die »versucherische«, die »schlimme« Frage, ob es nicht

»für die demokratische Bewegung [...] selber [...] eine Art Ziel, Erlösung und Rechtfertigung [wäre], wenn Jemand käme, der sich ihrer *bediente* –, dadurch daß endlich sich zu ihrer neuen und sublimen Ausgestaltung der Sklaverei – als welche sich einmal die Vollendung der europäischen Demokratie darstellen wird, – jene höhere Art herrschaftlicher und cäsarischer Geister hinzufände, welche diese neue Sklaverei nun auch – *nöthig* hat? Zu neuen, bisher unmöglichen, zu *ihren* Fernsichten? Zu *ihren* Aufgaben?« (NF-1885, 12, 73 f. (2[13]))

Interessanter als in dieser ketzerischen Frage erneut den aristokratischen Elitisten durchtönen zu hören, interessanter aber auch als die in dieser Stelle enthaltene Warnung an die Demokraten, dass die – selbst latent tyrannische – Homogenisierung ihrer Kultur die Demokratien für ihr Anderes anfällig macht, ist jetzt die Bemerkung, dass man es unter der Bedingung der Demokratie mit einem *neuen* Typus Tyrannen zu tun hätte. Denn ein cäsarischer Geist, der in einer Demokratie zur Macht gelangen wollte, könnte dies nicht mehr aus einem aristokratischen Pathos der Distanz gegenüber der Masse tun. Nach der demokratischen Revolution bleibt den Ausnahmemenschen nichts anderes übrig, als sich an die Masse anzupassen, von der sie sich in der aristokratischen Ordnung distanziert hätte. Sie werden also nicht mehr bloß, wie die alten Aristokraten, aus Mitleid und Güte der Masse gegenüber die Maske der Mediokrität aufsetzen, sondern weil sie auf deren Zustimmung angewiesen sind (vgl. MA II, 2, 627 (§ WS-175)). »[W]as noch Macht festhalten will«, bemerkt Nietzsche, »schmeichelt dem Pöbel, muß den Pöbel auf seiner Seite haben – die ›Genies‹ voran: sie werden *Herolde* der Gefühle, mit denen man Massen begeistert [...].« (NF-1888, 13, 367 (14[182]))

»Übung, Kunst und Maske« der Ausnahmemenschen dienen nun einer Verführung der Masse, die sie im theatralen Spektakel der letzten Stufe ihrer Gleichschaltung entgegenführen soll. Nietzsches Kritik des Theaters als *der* »Massenkunst par excellence« gehört in diesen Zusammenhang.[7] Hier unterliegt, schreibt Nietzsche, auch noch »das persönlichste Gewissen dem nivel-

7 Vgl. hierzu ausführlicher Rebentisch (2011).

lirenden Zauber der ›grössten Zahl‹« (FW, 3, 618 (§ 368)). Nietzsche macht hier die massenpsychologische Beobachtung, dass sich ein aus Einzelnen zusammengesetztes Publikum in der gemeinsamen Ausrichtung auf ein Bühnengeschehen zu einer Masse zusammenschießen kann – und zwar dergestalt, dass durch den Prozess wechselseitiger Affektansteckung und Beeinflussung spontan eine Extremform von Homogenität entstehen kann, deren kollektive Bewegung die Urteilsfähigkeit, ja, das Gewissen der Einzelnen unter sich begräbt. Nietzsche weiß um den Umstand, dass sich die Differenzen verschlingende Logik der Masse jedoch nur dann gesellschaftlich stabilisieren lässt, wenn heterogene Einflüsse, wenn Abweichungen und Ausnahmen kulturell weitgehend eliminiert sind, wenn die kulturelle Landschaft so gleichgeschaltet ist, dass vor ihrem Hintergrund die einzige legitime Ausnahme der Führerfigur umso stärker strahlen kann. Die gemeinsame libidinöse Besetzung dieser Figur bildet, wie Sigmund Freud herausgestellt hat, den Kitt der Masse; durch sie vermögen sich ihre Mitglieder untereinander zu identifizieren. Folgt man Freuds Vokabular, regrediert der Einzelne hier weniger auf ein Herdentier, denn, schlimmer noch, auf ein Hordentier, auf ein Exemplar einer von einem Oberhaupt angeführten Horde (vgl. Freud 1982: 113).

Nietzsche identifiziert den möglichen Übergang vom Herden- zum Hordentier, von der Demokratie zu einer Tyrannei neuen, totalitären Typs, mit einer durch populistische Mittel hergestellten Allianz zwischen Masse und Ausnahme bzw. wie Nietzsche in diesem Zusammenhang sagt: zwischen dem »Pöbel« und dem »Excentrischen«. Dieser Allianz wird von Nietzsche nun aber interessanterweise eine Kraft entgegengestellt, von der er sagt, sie habe die »ganze große Gefahr einer solchen krankhaften Bewegung [die des unguten Bündnisses von Pöbel und Excentrischen, J. R.] zu compensiren«: gemeint ist die Mediokrität, die dadurch, durch ihre Funktion der Abwehr der Allianz von Pöbel und Exzentrischen, zur »Trägerin der Zukunft« werde (NF-1888, 13, 368 (14[182])).

Mediokrität als Verführung

Mit der Mediokrität erwachse, schreibt Nietzsche, »für die *Ausnahme-Menschen* ein neuer Gegner – oder aber«, wie er interessanterweise hinzusetzt,

»eine neue Verführung. Gesetzt, daß sie sich nicht dem Pöbel anpassen und dem Instinkte der ›Enterbten‹ zu Gefallen Lieder singen, werden sie nöthig haben, ›mittelmäßig‹ und ›gediegen‹ zu sein. Sie wissen: die mediocritas ist auch aurea, – sie allein sogar verfügt über Geld und Gold (– über Alles was *glänzt*…) … Und noch einmal gewinnt die alte Tugend, und überhaupt die ganze *verlebte* Welt des Ideals eine begabte Fürsprecherschaft … Resultat: die Mediokrität bekommt Geist, Witz, Genie, – sie wird unterhaltend, sie verführt…« (NF-1888, 13, 368 (14[182])).

Eva Geulen hat auf die begriffliche Spannung aufmerksam gemacht, die diese Stelle etabliert: Ein verführerisches, ein mächtiges Mittelmaß höre wohl auf, mittelmäßig zu sein (vgl. Geulen 2009: 34). Dennoch wird man die Stelle keinesfalls so deuten können, dass sich im Blick auf die unterhaltende und verführerische Mediokrität das Problem des Konformismus löst. Anders als im Fall der Tyrannei totalitären Typs, wo die Ausnahme des Führers sich nur in dem Maße als Ausnahme behaupten kann, wie sie ihre Einheit mit der Masse behauptet, die sich auf sie ausrichtet, tritt dieses Problem hier vielleicht weniger deutlich auf, kann aber gerade aufgrund seiner Unauffälligkeit, so scheint Nietzsche zu vermuten, nur umso tiefgreifender wirken. Statt mit einer totalitären Verhinderung aller Abweichung hat man es hier nun mit der Etablierung einer Zone der Normalität zu tun, die sich die Abweichung leistet, solange sie nicht zu extremistisch ist und die Orientierung an der Normalität, am Durchschnitt, an der Mehrheit selbst infragestellt. »Das Ehren-Wort für *mittelmäßig*«, schreibt Nietzsche in diesem Zusammenhang, »ist bekanntlich das Wort ›*liberal*‹« (vgl. NF-1888, 13, 369 (14[182])).

Anders als in der Kritik der Zurichtung des Menschen zu einem anstellbaren Herdentier, anders aber auch als in der Spekulation über dessen noch weitere Regression auf ein totalitär verblendetes Hordentier, geht es hier nicht mehr um das Problem der Gleichschaltung, sondern um die sanftere, aber keineswegs ineffizientere Operation einer Modulierung der Abweichung selbst. Weniger geht es also darum, dass man die Abweichung verdrängt, indem man sie interniert (in Irrenhäuser oder Gefängnisse steckt), vielmehr geht es nun darum, dass der Impuls zur Abweichung zu einer, wie Adorno und Horkheimer formuliert hätten, »gut organisierten Auffälligkeit« (Horkheimer und Adorno 1997: 153) normalisiert wird, die im günstigsten Fall das Weiterlaufen der ökonomischen Maschine nicht nur nicht stört, sondern sogar noch ölt.

Heute, in einer Zeit, in der auf den Zustand europäischer Demokratien und den Stand der dazugehörigen kapitalistischen Ökonomie – wenn auch

nur in einem bestimmten Blickwinkel und mit Blick auf einige Aspekte ihrer Kultur – unter Schlagwörtern wie »neuer Geist des Kapitalismus« (Boltanski und Chiapello 2003), »Mainstream der Minderheiten« (Holert und Terkessidis 1996), »unternehmerisches Selbst« (Bröckling 2007), »Gesellschaft der Singularitäten« (Reckwitz 2017) und ähnlichem bezuggenommen wird, scheint diese Diagnose einige Aktualität für sich beanspruchen zu können: Die Regelabweichung ist nicht mehr (wie noch bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein) das Andere der bestehenden Ordnung; sie ist – wenn auch in einer bestimmten, beschränkten, an ökonomischer Anschlussfähigkeit orientierten Form – Teil derselben. Im nietzscheanischen Geist ein kritisches Bewusstsein auch noch von dieser Beschränkung der demokratischen Perfektionierung zu entwickeln und entsprechend nach den Differenzen zu suchen, die einen Unterschied machen oder machen würden, Differenzen also, die einer pluralen Öffentlichkeit zuarbeiten statt sich im konsumistischen und kompetitiven Spiel der Distinktionen zu erschöpfen, scheint wichtiger denn je.

Denn auch diese Situation einer Normalisierung und Entleerung von Differenz macht die Demokratie anfällig für den Umschlag in ihr Gegenteil. Sie lädt heute einen Typus des Tyrannen ein, der wie die Synthese aus den zwei Optionen erscheint, die Nietzsche sich für die modernen Ausnahmemenschen vorgestellt hat: charismatischer Populismus auf der einen Seite und goldglänzende Mediokrität auf der anderen. Sofern die heutigen Tyrannen ihre Regierung nicht zuletzt nach dem Modell eines von einem starken Chef geführten Unternehmens verstehen, ließen sie sich als eine Hybridbildung aus diesen beiden Optionen charakterisieren: populistische Mediokrität.

Siglenverzeichnis

Die Schriften Friedrich Nietzsches werden mit den unten stehenden Siglen nach der von Giorgio Colli und Mazzino Montinari herausgegebenen *Kritischen Studienausgabe* zitiert. Angegeben wird dabei zunächst die Sigle, der Band und die Seitenzahl, dann nachstehend in Klammern der jeweilige Abschnitt oder Paragraf.

KSA	Nietzsche, Friedrich 1980: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv/de Gruyter.
AC	Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum, in: KSA 6, 165–254.
FW	Die fröhliche Wissenschaft, in: KSA 3, 343–651.
GM	Zur Genealogie der Moral, in: KSA 5, 245–412.
HL	Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, in: KSA 1, 243–334.
JGB	Jenseits von Gut und Böse, in: KSA 5, 9–243.
MA	Menschliches, Allzumenschliches (I und II; WS = Der Wanderer und sein Schatten), in: KSA 2, 9–704.
NF-1880	Nachgelassene Fragmente 1880–1882, in: KSA 9.
NF-1881	Nachgelassene Fragmente 1880–1882, in: KSA 9.
NF-1885	Nachgelassene Fragmente 1885–1887, in: KSA 12.
NF-1887	Nachgelassene Fragmente 1885–1887, in: KSA 12.
NF-1888	Nachgelassene Fragmente 1887–1889, in: KSA 13.

Literatur

Adorno, Theodor W. 1997 [1951]: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, in: ders.: Gesammelte Schriften. Band 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bernstein, Richard J. 2002: Radical Evil. A Philosophical Interrogation. Cambridge: Polity Press.

Boltanski, Luc und Ève Chiapello 2003 [1999]: Der neue Geist des Kapitalismus. Übers. von Michael Tillmann. Konstanz: UVK.

Bröckling, Ulrich 2007: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Conant, James 2014: Friedrich Nietzsche. Perfektionismus & Perspektivismus. Übers. von Joachim Schulte. Konstanz: Konstanz University Press.

Emerson, Ralph Waldo 2003 [1850]: Repräsentanten der Menschheit. Sieben Essays. Übers. von Karl Federn. Zürich: Diogenes.

Foucault, Michel 2007 [1984]: Was ist Aufklärung?, in: ders.: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Übers. von Hans-Dieter Gondek. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 171–190.

Freud, Sigmund 1982 [1921]: Massenpsychologie und Ich-Analyse, in: ders.: Studienausgabe. Band 9: Fragen der Gesellschaft / Ursprünge der Religion. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 61–134.

Geulen, Eva 2009: Kunst und Mittelmaß, in: Danièle Perrier (Hg.): Macht Markt Kunst. Berlin: Argobooks, 27–36.

Holert, Tom und Mark Terkessidis 1996 (Hg.): Mainstream der Minderheiten. Pop in der Kontrollgesellschaft. Berlin: Edition ID-Archiv.

Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno 1997 [1947]: Dialektik der Aufklärung, in: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Band 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 141–191.

Mill, John Stuart 1988 [1859]: Über die Freiheit. Übers. von Bruno Lemke. Stuttgart: Reclam.

Rawls, John 1975 [1971]: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Übers. von Hermann Vetter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Rebentisch, Juliane 2011: Masse – Volk – Multitude. Zur Quelle demokratischer Legitimität, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 8. 2, 3–18.

Rebentisch, Juliane 2012: Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz. Berlin: Suhrkamp.

Reckwitz, Andreas 2017: Die Gesellschaft der Singularitäten. Berlin: Suhrkamp.

Seel, Martin 2002: Über das Böse in der Moral, in: ders.: Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 246–257.

Tertullian 1988 [vor 200]: De spectaculis/Über die Spiele. Übers. und hg. von Karl-Wilhelm Weeber. Stuttgart: Reclam.

Tocqueville, Alexis de 1976 [1835/1840]: Über die Demokratie in Amerika. Beide Teile in einem Band. Übers. von Hans Zbinden. München: dtv.

Das Schicksal schöpferischer Ideen. Max Weber und die normativen Paradoxien

Axel Honneth

Die Geschichte des Gedankens, dass menschliche Absichten im Laufe ihrer praktischen Realisierung in das Gegenteil des ursprünglich Beabsichtigten umschlagen können, beginnt in der Moderne mit einem kleinen, hoffnungsvoll stimmenden Geniestreich: Mandeville versucht in seiner *Bienenfabel* zu zeigen, dass das soziale Zusammenwirken habgierig handelnder Akteure paradoxerweise ein dem Allgemeinwohl förderliches Resultat hervorbringen kann (vgl. Mandeville 1968).[1] Mehr als ein halbes Jahrhundert später wird Adam Smith in seinem *The Wealth of Nations* diesen wundersamen Umschlag von etwas moralisch Bedenklichem in eine allen zugutekommende Wohltat mit Hilfe des berühmten Bildes einer »invisible hand« plausibel machen wollen (vgl. Smith 2005). Einen Nachklang der moralisch vorteilhaft endenden Paradoxie, auf die Mandeville und Smith das Augenmerk richten, wenn sie das marktvermittelte Handeln eigennütziger Subjekte untersuchen, mag man wiederum einige Jahrzehnte später noch bei Goethe vermuten, wenn er von der »Kraft« spricht, »die stets das Böse will und stets das Gute schafft« (Goethe 1982: 47). Aber noch einmal einige Jahrzehnte später und das Selbstverständnis der europäischen Moderne hat sich drastisch gewandelt; nun ist immer weniger von sozialen Paradoxien im Sinne eines Wandels zum Guten die Rede, stattdessen aber umso häufiger von einer tragischen Verkehrung des Gutgemeinten in sein Gegenteil, in das normativ Fragwürdige, Schlechte oder gar Verhängnisvolle. Der Denker, der diese negative Variante paradoxaler Gesellschaftsentwicklungen zu ihrer Vollendung gebracht hat, ist Max Weber; sein soziologisches Werk ist ohne eine Berücksichtigung der Vorstellung, dass gute, moralisch gutgemeinte Absichten im Zuge ihrer Verwirklichung mit einer gewissen Zwangsläufigkeit die ihnen entgegengesetzten Resultate hervorbringen, gar nicht angemessen zu verstehen (vgl. zum Beispiel Symonds und Pudsey 2008: 223–240; Schluchter

1 Für wertvolle Ratschläge und Hinweise möchte ich mich ganz herzlich bei Ferdinand Sutterlüty bedanken.

1976: 256–284). Im Folgenden soll es darum gehen, die Erklärung herauszuarbeiten, die Weber für diese Zwangsläufigkeit im Umschlag von moralisch vorbildlichen Absichten in ethisch höchst bedenkliche Konsequenzen ins Feld geführt hat.

I.

Wie Nietzsche, den er zeitlebens bewundert hat (vgl. Hennis 1987: 167–191), betrachtet auch Max Weber jegliche geschichtsphilosophische Konstruktion mit äußerster Skepsis. Einerlei, ob die Geschichtsphilosophie Hegels, der historische Materialismus von Marx oder die biologistischen Kulturstufentheorien seiner Zeit, alle theoretischen Bestrebungen, dem gesamten Geschichtsprozess eine Richtung oder gar einen Sinn zu unterlegen, gelten ihm als Ausgeburt einer methodologisch unverantwortlichen Spekulation.[2] Wer so denkt, ist Weber überzeugt, verletzt aufs Schlimmste die Regeln wissenschaftlicher Objektivität, indem er seine eigene, letztlich nicht begründbare Wertüberzeugung in den Geschichtsverlauf hineinprojiziert und das Ergebnis dann als inneres Bewegungsgesetz der historischen Entwicklung ausgibt. An Nietzsches wütende Attacken gegen Hegels Geschichtsphilosophie (vgl. Nietzsche 1980: 308 f.) erinnert auch, was Weber über die Wirkungen schreibt, die solche unhaltbaren Spekulationen über die Weltgeschichte im praktisch-politischen Leben anrichten. Aussagen über angebliche Geschichtsgesetze oder -tendenzen, so glaubt er fest, verführen dazu, jegliche Anstrengung zu moralischen Neuerungen fallenzulassen und sich stattdessen in der Hoffnung automatischer Verbesserungen mit dem je Gegebenen zufriedenzugeben.[3]

Als das Gegenteil einer spekulativen Geschichtsbetrachtung wollte Weber dementsprechend seine eigene Herangehensweise an historische Prozesse verstanden wissen. Dabei lässt er sich bekanntlich von der neukantianischen Erkenntnistheorie Rickerts leiten (vgl. Henrich 1952), die er allerdings wiederum mit einer Spur der Gedankenwelt Nietzsches versieht. Seine Darlegung der methodischen Prinzipien historischer Erkenntnis beginnt Weber ganz klassisch mit der These, dass das geschichtliche Geschehen an sich ein

2 Vgl. den beeindruckenden Aufsatz von Wolfgang Mommsen (Mommsen 1974: 97–143).

3 Vgl. etwa die beißenden Bemerkungen zur Sozialdemokratie in dem frühen Text *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland* (Weber 1971: 64 f.).

viel zu chaotisches Konglomerat von einzelnen Ereignissen bilde, um darin objektive Entwicklungsverläufe oder Kausalreihen entdecken zu können; erst dadurch, so folgert er mit Rickert, dass die mannigfaltigen Daten unter der Perspektive eines bestimmten Kulturwertes gebündelt und geordnet werden, zeigen sich für uns am geschichtlichen Geschehen sinnvolle Einheiten, die fortan als Ansatzpunkt der historischen Forschung gelten können. Mithin ist, wie Weber nicht müde wird zu wiederholen, alle geschichtliche Erkenntnis in dem Sinn subjektiv oder parteilich, dass sie erst durch die Einnahme eines ethischen oder »kulturwissenschaftlichen« Standpunktes ermöglicht wird.[4] Von dieser bis hierhin typisch neukantianischen Linie weicht Weber nun aber ab, wenn er gelegentlich durchblicken lässt, dass es für solche das geschichtliche Material ordnenden Perspektiven keinerlei »objektive« Rechtfertigung durch Ausweis ihrer kulturtragenden Bedeutung oder ihres universellen Wertes geben könne; ganz in Übereinstimmung mit Nietzsche scheint er an derartigen Stellen vielmehr sagen zu wollen, dass die Wahl des zwangsläufig zu beziehenden Standpunktes einzig und allein in die subjektive Verantwortung der individuellen Forscherpersönlichkeit falle. Die historische Erkenntnis ist, so lautet daher offenbar das methodische Fazit von Weber, ein zugleich hoch riskantes und hoch verantwortliches Geschäft, weil es vom einzelnen Wissenschaftler verlangt, in einsamer, nur sich selbst gegenüber verpflichteter Entscheidung eine ethische Perspektive zu ergreifen, unter der sich ihm dann das empirische Material zur weiteren Bearbeitung erschließt. Jegliche historische Erkenntnis ist vorgängig abhängig von einer ethischen, nur individuell zu verantwortenden Dezision, weil allein kraft dieser überhaupt erst das konstituiert werden kann, was sich anschließend auf mögliche Entwicklungsprozesse, Kausalzusammenhänge und Wirkungsketten hin untersuchen lässt (vgl. Mommsen 1974: 106 f.).

In erstaunlichem, ja krassem Widerspruch zu dieser Tendenz einer »völlige(n) Subjektivierung der Geschichte als Wissenschaft« (ebd.: 106) steht nun allerdings eine Beobachtung von Weber, die einem ganz bestimmten Segment in der überbordenden Komplexität des weltgeschichtlichen Geschehens gewidmet ist und die sich in nahezu allen seinen Texten wiederfindet. Immer dann nämlich, wenn er vom historischen Schicksal ethisch machtvoller Ideen spricht, lässt er plötzlich alle methodischen Vorbehalte gegen den historischen Objektivismus fallen und spricht in einem Duktus, der deutliche Berührungspunkte mit der ansonsten so heftig gescholtenen Geschichtsphilosophie aufweist. Von den wirkmächtigen Ideen, welche die

4 Exemplarisch: Weber (1968: 146–214, insbesondere 161–187).

Kultur einer Gesellschaft nachhaltig verändern können, heißt es an den besagten Stellen, dass sie sich mit verblüffender Regelmäßigkeit »in das Gegenteil ihrer Anfangswirkung« (Weber 1976: 148) verkehren. Bekannt ist dieses historische Schema der Verkehrung ethischer Absichten in das Gegenteil des ursprünglich Gemeinten natürlich aus Webers Studie über die »protestantische Ethik« (vgl. Weber 1972a); dort bildet es insofern den Leitfaden der gesamten Darstellung, als gezeigt werden soll, wie das puritanische Postulat der innerweltlichen Askese im Zuge seiner sozialen Verwirklichung eine kapitalistische Welt des rastlosen Arbeitens und Geldverdienens hervorbringt, in der auch nicht mehr die geringste Spur der ethisch-religiösen Inbrunst des Anfangs vorhanden ist. Aber der Fall der protestantischen Arbeitsethik ist nur einer unter vielen, anhand dessen Weber demonstrieren will, dass ethisch hochfliegende, die Herzen ergreifende Ideen häufig, wenn nicht sogar immer über die Zeit hinweg das Gegenteil dessen bewirken, was ursprünglich intendiert worden war. Überraschend an dieser These ist beides, sowohl der Inhalt wie auch die methodische Art der Präsentation. Weber scheint so überzeugt von der Vorstellung, wonach »ideelle Motive« in der Geschichte »wirksam werden«, indem sie ihr moralisches Gegenteil erzeugen,[5] dass er, wann immer er darauf zu sprechen kommt, den selbstgewissen Ton des Geschichtsphilosophen anschlägt. Von dem Bedenken, dass die Konstatierung von allgemeinen Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte das Resultat bloßer Projektionen sei, ist in solchen Zusammenhängen ebenso wenig noch die Rede wie von dem Verdacht, dass es sich dabei um die vergeblichen Versuche einer Sinngebung des Weltgeschehens handele; über all diese Reserven setzt sich Weber vielmehr souverän hinweg, sobald er in seinen Schriften die Frage zu beantworten versucht, in welcher Weise große, kulturell bahnbrechende Ideen im geschichtlich-sozialen Geschehen wirksam werden.

Nun war Max Weber allerdings im allgemeinen methodologisch viel zu skrupulös, als dass er leichtfertig seine Skepsis gegenüber Generalaussagen über geschichtliche Verlaufsgesetze außer Kraft gesetzt hätte; er muss mithin, so darf man vermuten, über sehr gute Gründe verfügt haben, wenn er mit Blick auf den besonderen Fall der sozialen Verwirklichung von Ideen plötzlich alle Vorsicht fahren ließ und sich ganz gegen seine sonstigen Bedenken

5 In der Studie zur »protestantischen Ethik« heißt es an einer unscheinbaren Stelle, dass »die nachfolgende Studie […] vielleicht auch einen Beitrag […] zur Veranschaulichung der Art [bilden könne, A. H.], in der überhaupt die ›Ideen‹ in der Geschichte wirksam werden« (Weber 1972a: 82). Das »überhaupt« in dem zitierten Satz verrät, wie allgemein der Anspruch ist, den Weber mit seiner These über das Umschlagen des puritanischen Gedankenguts in sein ethisches Gegenteil erhebt.

zu Thesen nahezu geschichtsphilosophischen Charakters aufschwang. Bevor geprüft werden kann, welche Gründe es waren, die Weber an dieser Stelle zu solch umfassenden Aussagen veranlasst haben mögen, muss zuvor aber kurz belegt werden, dass er tatsächlich glaubte, ethisch kraftvolle Ideen würden sich generell im Laufe ihres Wirksamwerdens in das Gegenteil ihrer ursprünglichen Absichten verkehren: Die normative Paradoxie, welcher die Studie zur »protestantischen Ethik« nachgeht, stellt für Weber keinen Einzelfall dar, vielmehr offenbart sich daran für ihn exemplarisch, welchen Verlauf die soziale Verwirklichung ethischer Glaubenssysteme gemeinhin nimmt.

II.

Dass die paradoxale Entwicklung, den die protestantische Ethik im Laufe ihres sozialen Wirksamwerdens nimmt, keinen geschichtlichen Einzelfall für Max Weber darstellt, zeigt sich an der Häufigkeit, mit der er die Gedankenfigur der Verkehrung von Ideen in ihr ethisches Gegenteil in seinem Werk verwendet. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, sollen hier zwei weitere Kontexte näher erläutert werden, in denen dieses nicht ganz selbstverständliche Entwicklungsmuster in den historischen Betrachtungen Webers zur Anwendung gelangt; erst danach kann dann überprüft werden, ob er über Erklärungen verfügt, die hinreichend plausibel machen können, warum er sich zu der Behauptung der steten Wiederkehr einer derartigen paradoxalen Verkehrung gerechtfertigt gesehen hat.

Es mag nicht überraschen, dass sich ein weiterer Fall des Umschlags ethisch bahnbrechender Ideen in das Gegenteil des ursprünglich Gemeinten in dem berühmten Vortrag über *Wissenschaft als Beruf* (Weber 1994a) findet; allerdings ist es in diesem Zusammenhang nicht ganz so leicht, wie sich zeigen wird, tatsächlich von einer Verkehrung in das normativ genau Entgegengesetzte zu sprechen, in etwas also, das dem anfänglich Bezweckten moralisch diametral gegenüberliegt. Die Paradoxie, die Max Weber in seinem Vortrag vor Augen hat, soll sich nicht an einer im engeren Sinn ethischen Idee vollzogen haben, sondern an dem Ideal der wissenschaftlichen Erkenntnis. Folgt man seinen Ausführungen, so wird das normative Leitbild der Wissenschaft im antiken Griechenland mit der Idee aus der Taufe gehoben, dass sich mit Hilfe der begrifflichen Erschließung der Wirklichkeit das »wahre Sein« des gesamten Kosmos erfassen lasse; und dieser ewigen Wahrheiten

habhaft zu werden bedeutete damals zugleich, so fährt Weber fort, in Erfahrung bringen zu können, wie man »als Staatsbürger« (ebd.: 11) richtig zu handeln habe. Daher gilt die Wissenschaft in ihren Anfängen deswegen als eine Sphäre von unbezweifelbarem und allerhöchstem Wert, weil sie dem Menschen Auskunft über seine Stellung im Weltganzen erteilen kann und ihn dadurch sein Leben als sinnvoll erleben lässt. Dieses Vertrauen in den intrinsischen Wert wissenschaftlichen Tuns hält Weber zufolge auch dann noch an, als während der Renaissance die anschauende Erkenntnis des »hellenischen Geistes« allmählich durch das Mittel des »rationalen Experiments« ersetzt wird; zwar beginnt man nun, die Natur anhand von erfahrungsgestützten Daten zu erforschen und in immer kleinere Einheiten zu zerlegen, aber all dies wird nur um des Zweckes willen unternommen, »den Absichten« Gottes »auf die Spur zu kommen« (ebd.: 12) und damit das weltliche Geschehen als sinnvoll zu erweisen.

Es ist nun gar nicht so leicht zu bestimmen, wo Weber in diesem Prozess der Bemühungen um eine systematische Weltdeutung exakt den Punkt gekommen sieht, an dem sich ein Umschlag im Verständnis der Wissenschaft zu vollziehen beginnt; sicher scheint nur, dass er annimmt, mit dem weiteren Fortschritt der experimentellen Naturwissenschaften über den in der Renaissance erreichten Stand hinaus setze sich unvermeidlicherweise die Vorstellung durch, wissenschaftliche Erkenntnisse hätten nur so lange Bestand, wie die nächste Entdeckung oder der zukünftige Einfall sie noch nicht entwertet hat (vgl. ebd.: 8 f.). So wie Weber diesen Wendepunkt formuliert, muss er sich aus den immanenten Zwängen der erfahrungswissenschaftlichen Forschung selbst ergeben haben: Je weiter die experimentelle Erkundung der Natur voranschreitet, desto stärker setzt sich zwangsläufig das Bewusstsein durch, dass das kognitiv bislang Erreichte um des wissenschaftlichen Erfolgs willen seine eigene Widerlegung verlangt und daher nur von geringer Geltungsdauer sein wird. Die Folge aber, die mit diesem nahezu unmerklichen Einstellungswandel einhergeht, ist aus der Sicht Webers von dramatischer und kaum zu überschätzender Bedeutung; denn damit, dass nun jede wissenschaftliche Erkenntnis nur für einen kurzen Augenblick lang wahr sein kann, verliert die Wissenschaft als solche mit ihrem Anspruch auf »ewige Wahrheiten« zugleich auch die Funktion, dem Menschen Sinn und Halt im Universum zu schenken (vgl. ebd.: 12–15).

Alles, was Weber in seinem Vortrag des Weiteren über die gegenwärtige Lage der Wissenschaft zu sagen hat, hängt mit diesem Umschlag in ihrer Aufgabe und Funktion zusammen. Sobald die wissenschaftliche Forschung

nicht mehr aus dem Glauben heraus betrieben werden kann, dass sie dank der Entdeckung einer sinnvollen Ordnung zur praktischen Orientierung der Menschen im Hier und Jetzt beiträgt, schrumpft sie ihrem eigenen Selbstverständnis nach auf ein rein technisches Hilfsmittel zusammen; zwar werden im Zuge des rasanten Fortschritts der Wissenschaften mehr und mehr Prozesse »durch Berechnen« sozial beherrschbar, aber keinerlei Vermittlung eines Lebenssinns oder eines Orientierungswissens geht noch mit den zahllosen neuen Entdeckungen einher (vgl. ebd.: 13 ff.). Mithin scheint also das Paradoxale an der weltgeschichtlichen Entwicklung der Wissenschaft für Weber darin zu bestehen, dass sie dem ihr originär beigemessenen Wert der Sinn- und Orientierungsstiftung umso weniger gerecht werden kann, je erfolgreicher sie die Welt im Ganzen mit ihren eigenen Mitteln zu erklären vermag; denn mit jedem weiteren Schritt in der rationalen und systematischen Durchdringung der Wirklichkeit wächst gleichzeitig ihr Unvermögen, zeitlose und universell gültige Wahrheiten zu etablieren, so dass sie am Ende ihrer ethischen Idee und Daseinsberechtigung, nämlich Weltvertrauen und moralische Gewissheit zu stiften, nicht mehr nachkommen kann.

Strenggenommen freilich handelt es sich bei diesem Entwicklungsverlauf gar nicht um eine normative Paradoxie, weil von der Verkehrung eines moralischen Ideals oder eines ethischen Leitbildes in sein direktes Gegenteil nirgendwo die Rede ist; viel eher ließe sich bei dem, was Weber hier darstellt, von einem Prozess des Wertverlustes sprechen, in dem etwas über die Zeit hinweg allmählich all die wertwollen Eigenschaften verliert, um derentwillen es einmal geschätzt worden war. Paradox an dem Wertverlust, der sich an der Idee wissenschaftlicher Erkenntnis vollzogen haben soll, ist dann allerdings, dass er Weber zufolge durch deren eigene Gesetzmäßigkeit in Gang gesetzt und vorangetrieben worden sein muss; es ist die Wissenschaft selbst, so scheint Weber sagen zu wollen, welche die Untergrabung ihrer ethischen Vorzüge betreibt, weil sie ihre erklärende Kraft nur um den Preis des Verlustes ihres sinnstiftenden Vermögens steigern kann.[6] Der Unterschied zu der normativen Paradoxie, die in der »Protestantischen Ethik« geschildert wird, liegt dann auf der Hand: Während dort eine ethisch »großartige« Idee,

6 Nur an einer besonders eindringlichen, aber nicht weiter ausgeführten Stelle in seinem Vortrag scheint Weber tatsächlich auf die Behauptung hinauszuwollen, dass sich die weitere »Rationalisierung« der Wissenschaften direkt in der Schaffung ihres Gegenteils niederschlägt, nämlich dort, wo er vom letzten Schritt in dieser Entwicklung, dem Wunsch nach Befreiung vom »Intellektualismus«, behauptet, er bringe »das gerade Gegenteil von dem [hervor, A.H.], was diejenigen, die ihn beschreiten, als Ziel sich darunter vorstellen« – nämlich die wissenschaftliche Erforschung auch noch des »Irrationalen« (ebd.: 12).

die an sich nichts Zwiespältiges in sich birgt, im Laufe ihres Wirksamwerdens tatsächlich das normative Gegenteil des ursprünglich Bezweckten hervorbringt, nämlich den Amoralismus des kapitalistischen Gewinnstrebens, produziert hier, im Fall der Wissenschaft, die ethisch nicht minder großartige Idee der wissenschaftlichen Erkenntnis im Laufe ihrer geschichtlichen Realisierung ihre eigene Zerstörung, weil sich intern der Zweck der Sinnstiftung nicht mit dem gleichzeitigen Ziel der Rationalitätssteigerung vereinbaren lässt. Oder, um es zugespitzter zu formulieren, die Wissenschaft verliert ihren ethischen Wert aufgrund des inneren Zwiespalts ihrer ursprünglichen, sie begründenden Idee, die puritanische Arbeitsethik aber verliert ihre moralische Substanz aufgrund von äußerlichen, ihr nicht innewohnenden Umständen. Bevor ich diesen Differenzen in Webers Diagnose des Schicksals schöpferischer Ideen weiter nachgehe, will ich aber zunächst ein drittes Beispiel für solche normativen Paradoxien, Kehrwendungen oder Auflösungsprozesse in seinem Werk vorstellen.

Im Unterschied zu dem Vortrag über die *Wissenschaft als Beruf*, der im Grunde genommen nur eine einzige, sich über viele Jahrhunderte hinweg erstreckende Paradoxie kennt, wartet der Vortrag über die *Politik als Beruf* gleich mit einem ganzen Bündel derartiger Verlaufsfiguren auf; kaum eine der politischen Absichten und Ideen, die Weber darin behandelt, ist frei von der Gefahr, sich entweder ins Gegenteil des Bezweckten zu verwandeln oder zumindest einem Verlust an ethischer Substanz zu erliegen – gelegentlich fühlt man sich beim Lesen dieses Textes wie in einem Spiegelkabinett, in dem man stets von der einen falschen Lösung auf die nächste, ebenso falsche zurückgeworfen wird, ohne je den rettenden Ausgang zu finden (vgl. Weber 1994b). Das Problem, um das sich ein wesentlicher Teil des Vortrags dreht, ergibt sich aus dem Dilemma, dass ein berufliches Engagement in der Politik eine innere Versöhnung von zwei Tugenden verlangt, die sich an sich wechselseitig auszuschließen scheinen: Wer die Politik als Beruf wählen möchte, muss Weber zufolge zugleich einen Sinn für das geschichtlich je Machbare besitzen und sich doch auch zugleich mit Haut und Haar einem ethischen Ziel verpflichtet wissen, weil ihm ansonsten jegliche Passion und Hingabe an die Sache fehlen würde.[7]

In diesem Zusammenhang nun spricht Weber sogar ausdrücklich von einer »ethischen Paradoxie« (ebd.: 85), wenn er sich mit den Gefahren auseinandersetzt, die sich für die Politik aus einer nur einseitigen, also durch

7 »Denn das Problem ist eben: wie heiße Leidenschaft und kühles Augenmaß miteinander in derselben Seele zusammengezwungen werden können?« (Ebd.: 74)

keinerlei Realitätssinn und Augenmaß gebremsten Bindung an ethische Ziele ergeben. »Geradezu regelmäßig«, so heißt es gleich zu Beginn der längeren Ausführungen, stehe das »Resultat politischen Handelns« – und zumal dann, wenn es rein ethisch motiviert ist, müsste hinzugefügt werden – »in völlig unadäquatem, oft in geradezu paradoxem Verhältnis zu seinem ursprünglichem Sinn« (ebd.: 75 f.). Warum das so zu sein hat, warum also die Realisierung moralisch ehrenwerter Absichten auf dem Feld der Politik nahezu immer das Gegenteil dessen bewirkt, was ursprünglich bezweckt worden war, erläutert Weber dann auf den nächsten Seiten. Versucht man die offensichtlich erregt vorgebrachten, sich ständig überschlagenden Argumente zusammenzufassen, so sind es nach Webers Überzeugung zwei soziale »Regelmäßigkeiten«, die diese zwangsläufige Verkehrung von etwas Gutgemeintem in moralisch höchst Bedenkliches zu erklären helfen. Da ist zum einen, so wie Weber es sieht, die verführerische Kraft ethisch reiner Zwecke, Mittel rechtfertigen zu können, die mit ihrem eigenen Gehalt eigentlich komplett unvereinbar sind. Unter den etlichen Beispielen, die im Text zur Veranschaulichung einer solchen »Heiligung der Mittel« (ebd.: 81) herangezogen werden, seien hier nur zwei exemplarisch erwähnt: Jeder revolutionäre Sozialismus, so ist Weber überzeugt, wird an irgendeinem Punkt des Kampfes für seine gelegentlich »durchaus berechtigten« Ziele aufgrund der Widerspenstigkeit der sozialen Realität Mittel einsetzen müssen, die an »Gewaltsamkeit« denen seiner Gegner in nichts nachstehen (vgl. ebd.: 80 f.). Dasselbe gilt für Weber aber auch mit Bezug auf die »akosmistischen Forderungen der Bergpredigt« – ein bevorzugtes Thema seiner religionssoziologischen Untersuchungen[8] –, die sich ihm zufolge geschichtlich überhaupt nur bei krasser Missachtung des eigenen Gebots zur Nächstenliebe und Friedfertigkeit realisieren lassen (vgl. ebd.: 83).

Ebenso interessant, wenn wahrscheinlich auch noch viel stärker auf kaum überprüfbare Mutmaßungen angewiesen, ist der zweite Grund, den Weber für den Umschlag ethisch beseelter Ziele in etwas ihnen normativ diametral Entgegengesetztes anführt. Er ist fest davon überzeugt, dass schon kurz nach der erfolgreichen Realisierung eines solchen Zieles stets unweigerlich ein Prozess einsetzen muss, der die gerade errungenen Fortschritte nicht nur untergräbt, sondern sogar in ihr Gegenteil verkehrt; denn das Auf-Dauer-Stellen der erkämpften Errungenschaften verlange regelmäßig, so Weber, dass die »Verlästerungs- und Verketzerungsbedürfnisse gegen die Gegner« mit entweder ideellen oder materiellen Prämien befriedigt werden müssen, um

8 Vgl. zum Beispiel Weber (1972b: 542 ff.).

der lauernden Gefahr eines erneuten Aufstands der nach »Rache«, »Macht« und »Beute« verlangenden Anhängerschaft vorzubeugen. Hinzu tritt, von Weber ebenfalls immer wieder hervorgehoben, dass nach jeder »emotionalen Revolution« der »traditionalistische Alltag« eintrete, mit dem sich anstatt der ethischen Begeisterungen des Anfangs die trägen Gepflogenheiten des Routinehandelns breitmachten (vgl. ebd.: 84 f.). Der erste dieser beiden Prozesse, derjenige, der nach der politischen Verwirklichung rein ethischer Ziele Stimmungen des Ressentiments und der »Rachsucht« aufkommen lässt, führt in den Augen Webers zu einer moralischen Barbarisierung und Verwilderung der sozialen Verhältnisse; und der zweite Prozess, den er als Veralltäglichung der zunächst ethisch hochgesteckten Ziele bezeichnet, bringt nach seiner Ansicht unweigerlich eine »Entleerung und Versachlichung« der moralischen Alltagskultur mit sich. Aus beiden Prozessen zusammengenommen glaubt Weber dann folgern zu können, dass jedes politische Wirksamwerden ethisch reiner Absichten nahezu mit Notwendigkeit das ursprünglich Bezweckte in sein Gegenteil verkehrt, weil sich anschließend die »gemeinen Motive des Handelns« werden durchsetzen müssen. Hier also haben wir es wieder mit einer normativen Paradoxie im strikten Sinn zu tun, denn die ethische Absicht produziert tatsächlich im Laufe ihrer sozialen Verwirklichung mit den Lastern einer routinisierten Bösartigkeit und Indifferenz das ihr normativ Entgegengesetzte.

Blicken wir noch einmal auf die drei Fälle zurück, die wir zuvor kurz haben Revue passieren lassen, so zeigt sich, dass Max Weber nicht nur mit unterschiedlichen Modellen normativer Paradoxien operiert, sondern für sie auch jeweils verschiedene Erklärungen bemüht. Alle diese Erklärungen scheinen mit dem zusammenzuhängen, was er gelegentlich die »Realitäten des äußeren und inneren Lebens« (Weber 1994a: 17) nennt, aber eine Ordnung ist in das Insgesamt der damit angesprochenen Fakten vorläufig nur schwer zu bringen; das eine Mal hat er dabei offenbar eher tiefsitzende Bedürfnisse des Menschen vor Augen, seien sie nun eher geistiger oder physischer Natur, das andere Mal denkt er wohl stärker an soziale Gesetzmäßigkeiten, wie sie sich etwa in dem von ihm als »Versachlichung« bezeichneten Prozess niedergeschlagen haben. Im folgenden Schritt soll der Frage nachgegangen werden, ob dieses vermeintliche Chaos unterschiedlicher Begrifflichkeiten und Erklärungsansätze untergründig vielleicht doch eine plausible Systematik besitzt; dabei müssen auch Schriften Webers herangezogen werden, die in der bisherigen Rekonstruktion noch keine Berücksichtigung gefunden haben.

III.

Der Ausgangspunkt der vorliegenden Betrachtungen war die nicht mehr gänzlich neue Beobachtung, dass Weber seine generelle Skepsis gegenüber geschichtsphilosophischen Konstruktionen immer dort fallen lässt, wo er auf das Schicksal ethisch wirkmächtiger Ideen zu sprechen kommt; sobald davon in seinem Werk die Rede ist, scheint er nämlich eine sich historisch gleichbleibende Gesetzmäßigkeit unterstellen zu wollen, die jede dieser Ideen sich im Prozess ihres Wirksamwerdens in ihr normatives Gegenteil verkehren lässt. Zu sehen war allerdings ebenfalls, dass Weber mit zwei verschiedenen Formen eines solchen Entwicklungsgesetzes hantiert, die stärker auseinandergehalten werden sollten, als er dies anscheinend selber getan hat: In dem einen Fall ist mit dem behaupteten Umschlag nicht mehr gemeint, als dass die ethischen Ideen im Laufe ihrer sozialen Implementierung ihre ursprüngliche Substanz verlieren und daher normativ zunehmend entleert werden; in dem anderen Fall aber scheint der behauptete Umschlag beinhalten zu sollen, dass jene Ideen im Zug ihres sozialen Wirksamwerdens tatsächlich das normative Gegenteil des ursprünglich Beabsichtigten hervorbringen – und nur in diesem zweiten Fall darf wohl in einem strikten Sinn von einer normativen Paradoxie gesprochen werden. Die Verlaufsformen beider Prozesse sollen im Folgenden nun vor allem deswegen weiter untersucht werden, weil nur dadurch in Erfahrung zu bringen ist, welche Erklärungen Weber für deren Unvermeidlichkeit oder sogar Gesetzesförmigkeit jeweils liefert; denn noch ist vollkommen offen, ob er über genügend plausible Gründe verfügt, um angesichts der Verwirklichung ethischer Ideen plötzlich in Verletzung all seiner methodologischen Vorsätze von Notwendigkeiten, Zwängen und geschichtlichen Fatalitäten zu sprechen.

Den leichteren Fall, mit dem daher zu beginnen ist, stellt sicherlich derjenige des unvermeidlichen Substanzverlustes ethischer Ideen im Prozess ihrer sozialen Umsetzung dar. Weber erwähnt häufig in seinen Schriften, dass große, revolutionär wirkende Gedanken eine Art von Formalisierung, Ausdünnung oder Verwässerung erfahren müssen, sobald sie in einer Gesellschaft im Alltagsverhalten breiter Bevölkerungskreise zum Tragen kommen; die Erklärung dafür scheint für ihn zu sein, dass die Übersetzung solcher Ideen in die Routinen des täglichen Lebens bis zu einem gewissen Grad deren Trivialisierung und Verflachung fordert, da ansonsten der Zwang zur

Habitualisierung und schnellen Handhabung nicht zu bewältigen wäre.[9] Von der damit angedeuteten Erklärung, die, wie Weber es gerne tut, mit psychologischem Alltagswissen spielt, weicht allerdings der Fall der »Entzauberung« des von den Griechen überlieferten Leitbildes der »Wissenschaft« erheblich ab; denn in dem Vortrag, der diesem Thema gewidmet ist, taucht der Gedanke eines aus dem Druck des Routinehandelns geborenen Zwangs zur Verflachung kultureller Überlieferungen gar nicht auf. Hier, im Falle der ethisch aufgeladenen Idee der Wissenschaften, sind es andere Ursachen, die Weber heranzieht, um den geschichtlichen Prozess des Substanzverlustes und Wertezerfalls zu erklären; den entscheidenden Beweggrund liefert in diesem Kontext der Prozess der Rationalisierung,[10] womit ein Schlüsselmotiv seiner gesamten Soziologie angesprochen ist.

Nun besitzt der Begriff der »Rationalisierung« im Werk von Max Weber allerdings die unterschiedlichsten Bedeutungen. Er selbst war sich dieser Tatsache vollkommen bewusst und hat daher an verschiedenen Stellen Versuche unternommen, das begriffliche Wirrwarr durch Definitionsvorschläge aufzulösen; aber keine der entsprechenden Anstrengungen, so hat man den Eindruck, ist tatsächlich von Erfolg gekrönt gewesen, weil die jeweils eingeführten Entgegensetzungen von unterschiedlichen Aspekten der Rationalität weder der Fülle des ausgebreiteten Materials noch der Vielzahl der ins Spiel gebrachten Bedeutungen angemessen Rechnung tragen konnten.[11] Inzwischen gibt es natürlich eine Vielzahl von Vorschlägen, wie Webers Begriffe der »Rationalität« und der »Rationalisierung« sinnvoll und konsistent zu sortieren wären; hier soll der Anregung von Wolfgang Schluchter gefolgt werden, die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs danach zu unterscheiden, welche menschliche Fähigkeit im Umgang mit der Welt jeweils wie oder mit welchen Mitteln in einer gewissen Weise gesteigert wird (vgl. Schluchter 1976: 259): Demnach ist die Steigerung wissenschaftlich-technischer Rationalität Folge des Einsatzes von empirischem Wissen und Können, die Steigerung metaphysisch-ethischer Rationalität Ausfluss der Systematisierung,

9 In diesem Sinne schreibt Weber: »[…] der traditionalistische *Alltag* kommt nach der emotionalen Revolution, der Glaubensheld und vor allem der Glaube selbst schwindet oder wird […] Bestandteil der konventionellen Phrase der politischen Banausen und Techniker« (Weber 1994b: 84).

10 In seinem Vortrag über *Wissenschaft als Beruf* spricht Weber auch von einem Prozess der »Intellektualisierung« (Weber 1994a: 9).

11 Für die Unterscheidung von »formaler« und »materialer« Rationalität vgl. Weber (1967: 44 f., Erster Teil, Kap. II, § 9); für wiederum andersgelagerte Unterscheidungen vgl. seinen Versuch in Weber (1972c: 265 f.).

Durcharbeitung und Sublimierung von Sinnzusammenhängen und -zielen und die Steigerung von praktischer Rationalität im Sinne einer Methodik oder Geordnetheit der Lebensführung schließlich das Resultat der Institutionalisierung von Sinn- und Interessenzusammenhängen – wobei schon die letzte der drei genannten Kategorien doch wieder Zweifel an der Schlüssigkeit von Schluchters Vorschlag aufkommen lässt, da hier von einer Steigerung irgendeines Wissens, Könnens oder Vermögens nicht mehr die Rede ist. Schieben wir aber solche Fragen begrifflicher Konsistenz beiseite, so dürfte klar sein, dass sich Weber den Prozess, den er als Substanz- und Wertverlust der Wissenschaft beschreibt, im Wesentlichen durch eine Steigerung wissenschaftlich-technischer Rationalität erklärt: Je stärker das rationale Potential der Wissenschaften anwächst, so will er offenbar sagen, mit Hilfe immer raffinierterer Forschungsmethoden und abstrakterer Begriffe die Umwelt nach Gesichtspunkten der Kontrollierbarkeit theoretisch zu erschließen, desto weniger sind sie noch dazu in der Lage, in ihrem Objekt irgendeine bedeutungsvolle Ordnung zu entdecken. Ganz in diesem Sinn heißt es an einer Stelle in der religionssoziologischen *Zwischenbetrachtung*, die erhebliche Korrespondenzen mit dem Vortrag über *Wissenschaft als Beruf* aufweist: »Wo immer aber rational empirisches Erkennen die Entzauberung der Welt und deren Verwandlung in einen kausalen Mechanismus konsequent vollzogen hat, tritt die Spannung gegen die Ansprüche des ethischen Postulats: daß die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch sinnvoll orientierter Kosmos sein soll, endgültig hervor.« (Weber 1972b: 564)[12]

Freilich erklärt dieser Zusammenhang noch nicht, warum das mit ihrer »Rationalisierung« wachsende Unvermögen der Wissenschaften, eine sinnvolle, auch moralisch bedeutsame Ordnung im Weltganzen auszumachen, überhaupt eine ethische Einbuße oder den Verlust von etwas an sich Wertvollem darstellen soll; umgekehrt könnte man argumentieren, dass die enorm gestiegene Fähigkeit der wissenschaftlichen Forschung, die Vorgänge in der sozialen und natürlichen Umwelt kontrollierbar zu machen, den Verlust an Sinngebung und praktischer Orientierung längst aufgewogen hat. Um zu verstehen, warum Weber eine solche Gegenrechnung gar nicht erst zulässt, bedarf es der Berücksichtigung eines weiteren Bausteins seiner Diagnose, der darin zwar restlos unerwähnt bleibt und doch von tragender Bedeutung für sie ist. Obwohl Sozialwissenschaftler und alles andere als ein Naturalist, ver-

12 Diese Passage macht im Übrigen deutlich, wie eng der Zusammenhang zwischen der religionssoziologischen *Zwischenbetrachtung* und dem Vortrag über *Wissenschaft als Beruf* ist (vgl. dazu Schluchter 1976: 256, Fn. 1).

fügt Weber nämlich – auch dies ein Erbe Nietzsches in seinem Werk (vgl. Hennis 1996) – über eine erstaunlich differenzierte, wenn auch nicht ausgearbeitete Anthropologie, die eine Reihe relativ fixer Bedürfnisse des Menschen kennt, deren Inhalt zumeist von »geistigem« oder »ideellem« Charakter ist;[13] unter diesen Bedürfnissen, die für Weber augenscheinlich eine Art von naturaler Basis aller Vergesellschaftung bilden, besitzt für ihn dasjenige eine besonders hohe Dringlichkeit und Relevanz, das er »metaphysisch« nennt und welches das menschliche Verlangen danach beinhalten soll, »daß das Weltgefüge in seiner Gesamtheit ein irgendwie ›sinnvoller‹ Kosmos sei [...]« (Weber 1972c: 253). Von hier aus entschlüsselt sich schnell, warum Weber annehmen muss, im Laufe ihrer wachsenden »Rationalisierung« verlören die Wissenschaften zugleich mit ihrem sinnstiftenden – oder bergenden – Vermögen auch jegliche ethische Substanz; denn von unbestreitbarem, allseitig geschätztem Wert können die Wissenschaften für ihn angesichts der Bedürfnislage des Menschen nur solange sein, wie sie im Weltganzen eine sinnvolle, praktisch orientierende Ordnung freizulegen vermögen, wohingegen sie, sobald sie jenes metaphysische Bedürfnis nicht mehr befriedigen können, jeder ethischen Relevanz unmittelbar entkleidet werden. Vermutlich lässt sich dann aber doch, entgegen dem bislang Ausgeführten, in Webers Diagnose der Entwicklung der Wissenschaften ein Fall von normativer Paradoxie vermuten: Ursprünglich angetreten mit dem Versprechen, den Menschen in der Anschauung des Kosmos Sinn und praktische Orientierung zu vermitteln, büßen die Wissenschaften aufgrund ihres eigenen Entwicklungsgesetzes mit der Zeit die Fähigkeit ein, jenes Versprechen zu erfüllen, weil sie in der Wirklichkeit nur noch blinde, mitteilungslose Regelmäßigkeiten entdecken können – zwar nicht exakt das normative Gegenteil des anfänglich Bezweckten, aber doch nah genug daran, um von einem paradoxalen Verlauf sprechen zu dürfen.

Die Bindung dieser Analyse an eine letztlich anthropologische Prämisse muss im Auge behalten werden, wenn nun geprüft werden soll, auf welche erklärenden Elemente sich Webers weitere Diagnosen normativer Paradoxien stützen. In *Wissenschaft als Beruf* hatte die im Hintergrund verbleibende Anthropologie mit dem »metaphysischen Bedürfnis« zugleich den Sollwert

13 Am deutlichsten tritt diese anthropologische Schicht der Soziologie Webers in seiner »Einleitung« zur *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* zu Tage, die daher in der von Hans H. Gerth und C. Wright Mills besorgten englischen Sammlung einiger seiner Texte auch nicht ganz zu Unrecht den Titel *The Social Psychology of the World Religions* trägt (vgl. Gerth und Mills 1958: 267–301).

geliefert, an dem sich die ethische Idee der Wissenschaften bemisst: Wird dieses Bedürfnis durch die Wissenschaften hinreichend befriedigt, so besitzen sie sinnstiftende Kraft, sind sie hingegen dazu nicht in der Lage, so fehlt ihnen jegliche ethische Orientierungsgabe und damit jeder intrinsische Wert – sie verkehren sich, so heißt es im Text, in »ein[en] fachlich betriebene[n] Beruf«, dem jeder Anflug »des Nachdenkens von Weisen und Philosophen über den *Sinn* der Welt« (Weber 1994a: 20) fehlt. Die Frage, die sich im Folgenden nun stellt, ist die, ob Weber auch in den anderen Fällen, in denen er ein paradoxales Wirksamwerden von ethisch kraftvollen Ideen zu konstatieren können glaubt, von solchen anthropologischen Annahmen Gebrauch macht; wäre dem so, dann dürfte mit Recht geschlossen werden, dass sich seine ans Geschichtsphilosophische grenzende Überzeugung vom fatalen Schicksal aller großen, moralisch revolutionären Gedankengebilde insgeheim einem bestimmten Bild des Menschen verdankt. Hier soll im nächsten Schritt zunächst überprüft werden, wie es um diesen Verdacht mit Bezug auf die Überlegungen steht, mit denen Weber sich die paradoxale Wirkung ethischer Ideale in politischen Zusammenhängen zu erklären versucht hat.

Nicht nur in dem Vortrag *Politik als Beruf*, sondern auch in seiner religionssoziologischen *Zwischenbetrachtung* spricht Weber von der Gefahr, die ethischen Idealen in der Sphäre des Politischen insofern beständig droht, als darin notwendigerweise »ein Pragma der Gewaltsamkeit« (Weber 1972b: 553, 549) herrschen muss. Wieder hat er hier vor allem die christliche Brüderlichkeitsethik im Blick, die er in einen unentrinnbaren Konflikt mit der politischen Ordnung verstrickt sieht: Diktiert dort das Gebot der Gewaltlosigkeit und universeller Nächstenliebe das soziale Handeln, so in der Politik das ganz und gar »brüderlichkeitsfeindliche« (Weber) Diktat kluger Gewaltanwendung und sachlich-kühler Berechnung angemessener Strategien. Nur an einer einzigen Stelle in dieser Gegenüberstellung schwingt sich Weber zur Behauptung einer normativen Paradoxie auf, ohne ihr dann allerdings weiter nachzugehen: »Damit [gemeint ist die brüderlichkeitsethisch gespeiste Gesinnungsmoral, A. H.] aber wird bei wirklich konsequenter Durchführung das eigene Handeln gegenüber den Eigengesetzlichkeiten der Welt zur Irrationalität der Konsequenzen verurteilt« (ebd.: 553). Mit dem, was in diesem Satz »Eigengesetzlichkeiten der Welt« heißt, ist genau das gemeint, um dessen Aufhellung es im vorliegenden Zusammenhang geht; denn damit wird auf jene bereits zitierten »Realitäten des äußeren und inneren Lebens« angespielt, die nach Überzeugung von Weber veranlassen sollen, dass ethisch an sich bewunderungswürdige Ideen, sobald sie in der politischen Sphäre Fuß

zu fassen beginnen, stets das Gegenteil des von ihnen Beabsichtigen hervorbringen.

Der Vortragstext war an dieser Stelle allerdings schon um einiges beredter, weil darin gleich zwei Bestandteile solcher inneren und äußeren Realitäten benannt wurden, welche die besagte Verkehrung erklären können sollen. Fassen wir im Rückblick beide Sachverhalte noch einmal auf abstrakterer Ebene zusammen, so scheint Weber dabei einerseits menschliche Gefühlzustände und andererseits universell wirksame Handlungszwänge vor Augen zu haben: Der Umschlag der letztlich brüderlichkeitsethisch gespeisten Ideale in Bösartigkeit und moralische Indifferenz wird dadurch im Laufe ihrer politischen Verwirklichung verursacht, dass einerseits niedrige Beweggründe wie Rachsucht und Feindseligkeit gegenüber den Besiegten die Oberhand gewinnen und andererseits die Routinen des wiederhergestellten Alltags eine allgemeine Vergleichgültigung gegenüber den ursprünglichen Antriebsmotiven bewirken (vgl. Weber 1994b: 84 f.). Beide Auffassungen aber lassen sich im weitesten Sinn der Anthropologie zuschlagen, wobei die erste eher sozialpsychologischer, die zweite hingegen soziologischer Natur ist. In der Annahme, dass sich nach erfolgreichen, im Namen moralischer Prinzipien durchgeführten Umstürzen unter der Mehrzahl der Beteiligten Rachegefühle gegen die vordem Herrschenden breitmachen, spiegeln sich vermutlich Versatzstücke der damals tonangebenden, nicht zuletzt von Nietzsche beeinflussten Massenpsychologie; danach müssen große Ansammlungen von emotional bewegten Menschen, zumal dann, wenn diese vornehmlich den sogenannten Unterschichten angehören, insofern als gefährlich gelten, als die Teilnehmer infolge der kollektiven Erregung ihre eigenen Gefühle nicht mehr unter Kontrolle haben und dementsprechend zur Lockerung aller niederen Instinkte neigen.[14] Auch die zweite Annahme, wonach kraftvolle, neue Werte schaffende Ideen durch Veralltäglichung und soziale Verbreitung ihre ursprüngliche Energie verlieren und im Laufe der Zeit daher im gesellschaftlichen Getriebe versanden, dürfte letztlich auf philosophische Anregungen Nietzsches zurückzuführen sein; immer wieder hatte dieser davor gewarnt, dass revolutionäre Wertschöpfungen großer, einsamer Persönlichkeiten durch Nachahmung und sture Wiederholung ihrer elektrisierenden Kraft verlustig gehen und damit ins Triviale absinken könnten. Führt man sich diese Elemente einer pessimistisch getönten Anthropologie vor Augen, so lautet Webers Erklärung für die Unvermeidlich-

14 Vgl. zum Begriff der Masse in der deutschen Soziologie Berking (1984); zum Einfluss Nietzsches auf den pejorativen Begriff der Masse vgl. Güntzel (2004).

keit der paradoxalen Wirkung ethischer Ideen im Handlungsraum des Politischen dann ungefähr folgendermaßen: Weil derartige Ideen nur dadurch politisch wirksam werden können, dass sie von breiten, zumeist benachteiligten Schichten aufgenommen und in sozialen Auseinandersetzungen verwirklicht werden, müssen sie sich im Zuge dieses Geschehens aufgrund der anthropologischen »Gesetzmäßigkeiten« des Kontrollverlusts in der Masse und der verflachenden Wirkungen des Routinehandelns zwangsläufig in das Gegenteil des gedanklich ursprünglich Bezweckten verkehren.

Allerdings dürfen, wenn man auch diese Erklärung letztlich in anthropologischen Prämissen begründet sieht, die großen Unterschiede zur Herleitung der vorher behandelten Paradoxie nicht außer Acht geraten. In seiner Analyse des ethischen Substanzverlustes der Wissenschaften macht Weber von seiner heimlichen Anthropologie nur Gebrauch, um auf das tiefsitzende Bedürfnis des Menschen verweisen zu können, einen praktisch orientierenden Sinn im Kosmos zu finden; sobald die Wissenschaften bei der Aufgabe versagen, dieses »metaphysische« Bedürfnis mit den eigenen Mitteln zu befriedigen, sieht er sie um ihren intrinsischen Wert gebracht und in pure Betriebsamkeit versinken. In der Analyse des paradoxalen Wirksamwerdens ethischer Ideen im Feld des Politischen spielen hingegen die anthropologischen Hintergrundannahmen Webers eine wesentlich stärkere Rolle; hier dienen sie als Explanans, mittels dessen sich die Zwangsläufigkeit der Verkehrung in das dem ethisch Bezweckten Entgegengesetzte erklären können lassen soll.

Was Weber die »Realitäten des äußeren und inneren Lebens« genannt hatte, um damit auf die Umstände zu verweisen, die als Ursache für die von ihm behaupteten Paradoxien gelten könnten, umfasst mithin eine ganze Reihe von mehr oder weniger festsitzenden Anlagen des Menschen; zu den »äußeren« Realitäten dürften gewiss soziale Gesetzmäßigkeiten wie die Trivialisierung »starker Wertungen« (Charles Taylor) durch deren Veralltäglichung und Verbreitung gehören, zu den »inneren Realitäten« aber neben allerlei fixen Bedürfnissen auch menschliche Dispositionen wie die, in der Masse für die Enthemmung bösartiger Affekte empfänglich zu sein. Bis hierhin also lässt sich schließen, dass Webers Beharren auf dem paradoxen Wirksamwerden ethischer Ideen von im Hintergrund belassenen anthropologischen Annahmen zehrt: Solche Ideen, so konsistent und durchdacht sie auch formuliert sein mögen, scheitern nicht einfach an den Faktizitäten des menschlichen Lebens, sondern verkehren sich in der Konfrontation mit ihnen, weil sie entweder, wenn sie einmal vollständig durchrationalisiert sind, tiefsitzende

Bedürfnisse nicht mehr befriedigen können oder aber aufgrund der widrigen Natur des Menschen bösartige Konsequenzen produzieren. Wenn man so will, kann man in dieser Diagnose den Versuch einer geschichtsphilosophischen Widerlegung aller optimistischen Geschichtsphilosophien erblicken.

In diesem ersten Resümee hat jedoch die Schrift Webers noch keine Berücksichtigung gefunden, in der seine Behauptung eines notwendigen Umschlags ethischer Ideen ihre wohl reifste Gestalt angenommen hat; gemeint ist natürlich die Studie zur »Protestantischen Ethik«, die zeigen soll, dass die puritanische Arbeitsethik im Laufe ihres sozialen Wirksamwerdens mit dem »stahlharten Gehäuse« der kapitalistischen Wirtschaftsordnung das normative Gegenteil dessen erzeugt hat, was die Anhänger der religiösen Sekten ursprünglich beabsichtigt hatten. Die Antwort auf die Frage, was Weber für die Ursache dieser Verkehrung ansieht, scheint ganz offen zu Tage zu liegen und nicht gerade in die Richtung anthropologischer Hintergrundannahmen zu weisen; denn wenn auch nicht ausdrücklich, so ist doch zwischen den Zeilen deutlich zu lesen, dass in diesem Fall die voranschreitende Säkularisierung den paradoxalen Umschlag bedingt haben soll. Folgt man den Darlegungen Webers in seiner Studie, so scheint es, als habe die erste Hälfte der Wegstrecke vom Puritanismus zum Hochkapitalismus die religiöse Lehre von der Gottgefälligkeit rationaler Berufsarbeit und systematischer Profitmehrung selbst erledigt und die zweite Hälfte des Weges dann das Absterben der religiösen Wurzeln zustande gebracht: »Ihre volle ökonomische Wirkung entfalteten […] jene mächtigen religiösen Bewegungen [der puritanischen Sekten, A. H.], deren Bedeutung für die wirtschaftliche Entwicklung ja in erster Linie in ihren asketischen Erziehungseinrichtungen lag, regelmäßig erst, nachdem die Akme des rein religiösen Enthusiasmus bereits überstiegen war, der Krampf des Suchens nach dem Gottesreich sich allmählich in nüchterne Berufstugend aufzulösen begann, die religiöse Wurzel langsam abstarb und utilitaristischer Diesseitigkeit Platz machte.« (Weber 1972a: 197)

Nun ist es aber nicht so, dass die Säkularisierungsthese, die Weber hier immer wieder mit dem Verweis auf das »Absterben« der religiösen Ursprungsmotive der »puritanischen Sittlichkeit« ins Feld führt, vollkommen frei von jeglichen anthropologischen Bezügen wäre. Schon beim Aufspüren der Gründe, die zur Entstehung der puritanischen Arbeitsethik und deren schneller Verbreitung unter den protestantisch gestimmten Sekten geführt haben sollen, spielt der Verweis auf tiefsitzende, festverankerte Gefühlslagen der Menschen eine nicht unbedeutende Rolle. Mit seinem Zeitgenossen Sigmund Freud teilt Weber die anthropologische Überzeugung, dass der

Mensch, weil er im Unterschied zum Tier um seinen bevorstehenden Tod weiß, von einer »qualvollen Angst vor […] dem Nachher« umgetrieben wird (ebd.: 98; vgl. Freud 1991); aus der Sicht beider Denker sind religiöse Weltdeutungen, solange sie noch über magische Instrumente der Gewährung von Heilsgewissheit verfügen, das Mittel, diese existentiellen Ängste stillzustellen oder zumindest zu lindern. Sobald jedoch der Prozess der »Entzauberung der Welt« oder, mit Freud gesprochen, der »wissenschaftlichen Aufklärung« einsetzt, beginnt die Religion ihre Fähigkeit zum Seelentrost und zur Angstbewältigung zu verlieren; alle Schritte, die hin zu einer rationalen Systematisierung der religiösen Glaubensinhalte unternommen werden, berauben dem Gottvertrauen jedes Mal eines der magischen Elemente, deren zu erwartende Wirkung zuvor Hoffnungen auf ein ewiges Leben zu begründen vermochten. Mit der protestantischen Reformation, die für Weber unter psychologischen Gesichtspunkten gewiss den gravierendsten Einschnitt in der religiösen Entwicklung darstellt, werden schließlich »alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel« (Weber 1972a: 95) verworfen, so dass nun das Individuum mit der Frage nach seinem zukünftigen Schicksal allein gelassen ist. Die Konsequenzen dieses »Fortfalls kirchlich-sakramentalen Heils« (ebd.: 94) sind für Weber in kultureller Hinsicht enorm: Das individuelle Subjekt, bislang voll »froher« Zuversicht im sozialen Kreis seiner Mitgläubigen, wird innerlich isoliert und emotional herabgestimmt, weil es des sozialen Beistands seiner religiösen Gemeinschaft verlustig gegangen ist und daher allein mit seinen Ängsten zu kämpfen hat (vgl. ebd.: 94–96).[15] Das Glanzstück des Aufsatzes von Weber besteht nun darin, die von den seelsorgerisch tätigen Anhängern Calvins entwickelte Prädestinationslehre als religiöse Antwort auf diese anthropologische Krise des Menschen zu interpretieren: Indem calvinistisch gesinnte Geistliche darangingen, die pflichtgemäße Berufsarbeit zu Ehren Gottes als einen irdischen Indikator des individuellen Auserwähltseins und damit des Gnadenstandes zu deuten, erfanden sie, ohne es intendiert zu haben, »das geeignete Mittel zum Abreagieren der religiösen Angstaffekte« (ebd.: 106).

An dieser raffinierten Herleitung Webers interessiert in unserem Zusammenhang jedoch nur, dass hier bereits, wie gesagt, die Entstehung der ethischen Idee, um deren paradoxales Schicksal es dann im Weiteren gehen wird, im Rückgriff auf anthropologische Annahmen erklärt wird. Zwar behauptet Weber natürlich nicht, dass das Ideal einer um die Erfüllung der täglichen

15 Dies ist, was Weber die »Wurzeln« des »illusionslosen und pessimistischen Individualismus« der Neuzeit nennt (ebd.: 95).

Berufsarbeit kreisenden und daher »methodischen« Lebensführung um der Beschwichtigung existentieller Ängste willen hervorgebracht worden sei; seine Argumentation ist vielmehr die, dass die Anhänger Calvins in ihrem Bemühen um ein Niederringen des katholischen Aberglaubens aus rein interndogmatischen Gründen auf den Gedanken der werktätigen Gottgefälligkeit stießen, der dann als unbeabsichtigte Konsequenz eine Linderung der Seelenängste der reformierten Gläubigen mit sich brachte. Dies erklärt nach Weber dann die Inbrunst und die innere Erleichterung, mit denen unter den »reformierten Durchschnittschristen« (ebd.: 112) die neue Prädestinationslehre aufgenommen und vertreten wurde; sie versprach wenn auch nicht Gewissheit über den zukünftigen Gnadenstand, so doch Aussicht darauf, sich durch methodisch gewissenhafte Berufsarbeit zu Ehren Gottes so bewähren zu können, dass die Aufnahme in den Kreis der Auserwählten winkte (vgl. ebd.: 102–128).

Ist damit gezeigt, dass Weber im ersten Schritt der Paradoxiethese seiner »Protestantischen Ethik« an entscheidender Stelle auf anthropologische Annahmen rekurriert – Todesfurcht als Triebfeder –, so stellt sich nun die Frage, ob er auch im zweiten Schritt von irgendwelchen Annahmen solcher Art Gebrauch macht. Dass die Antwort darauf zunächst einmal negativ sein muss, wurde bereits erwähnt; denn Weber scheint sagen zu wollen, dass mit der zwangsläufig voranschreitenden Säkularisierung die religiösen Wurzeln der puritanischen Arbeitsethik bis zu einem historischen Punkt absterben, an dem davon schließlich nur der seelenlose Habitus ruheloser Arbeitstätigkeit oder steter Profitmaximierung übrigbleibt. Der entscheidende, eben paradoxe Umschlag, der sich im Laufe dieses Prozesses des Erlöschens der ethisch-religiösen Anfangsmotive an der bewunderungswürdigen Arbeitsethik vollzogen haben soll, besteht nach Weber in der Verkehrung einer als gottgewollt empfundenen Pflicht zur methodischen Lebensführung in den nur noch als innerlichen Zwang erlebten Ansporn, durch Arbeit oder Kapitalbildung so viel äußerliche Güter wie nur eben möglich zu erwerben: »Der Puritaner *wollte* Berufsmensch sein«, so heißt es in unnachahmlicher Kürze bei Weber, »wir *müssen* es sein« (ebd.: 203).

Nun ist es allerdings alles andere als klar, woher Weber die Gewissheit nehmen will, dass sich jener Prozess des Verglühens religiöser Empfindungen und Einstellungen mit dem Automatismus vollzogen haben soll, den sein Begriff der »Säkularisierung« nahezulegen scheint. Der Text selber bietet im Hinblick auf diese Frage wenig Anhaltspunkte, da er ganz verschiedene Erwägungen ins Spiel bringt; das eine Mal ist, ohne weitere Erklärung, von der

»säkularisierenden Wirkung des Besitzes« die Rede, das andere Mal klingt es so, als führe die voranschreitende Rationalisierung religiöser Glaubensgehalte wie von selbst zu deren Auslöschung. Beide Erwähnungen entbehren nicht einer gewissen Plausibilität, bedürften sicherlich aber ausführlicher Begründungen, um die starke These zu stützen, die Religion sei als ein Deutungssystem bereits in Auflösung begriffen oder in Zukunft dem Untergang geweiht. Hier soll die umfangreiche Diskussion, die seit seiner Entstehung diesem zentralen Element der Religionssoziologie Webers gewidmet worden ist, nicht noch einmal aufgerollt werden;[16] von Interesse ist nur, ob nicht auch die beiden vagen Denkanstöße, die der Autor in seinem Text selbst liefert, wiederum in einem negativen Menschenbild verankert sind.

Das gilt ganz ohne Frage für die erste der beiden soeben genannten Vorstellungen, nach der, wie es heißt, der »Besitz« eine »säkularisierende Wirkung« haben soll. In dem Kontext, in dem diese Formulierung auftaucht, wird zunächst auf die »rationelle Wirtschaftsführung« in den mittelalterlichen Klöstern verwiesen, die es dank der strikten Auflagen zur frugalen Lebensweise schnell zu reichlichem Besitz brachten; sobald auf solche Weise genügend Reichtümer angesammelt waren, so behauptet Weber nun, »drohte […] die klösterliche Zucht« regelmäßig »in die Brüche zu gehen« (Weber 1972a: 196), weil, so müsste man hinzufügen, der Überfluss dazu verführte, die religiös motivierte Askese allmählich zu vergessen und der weltlichen Prasserei zu verfallen. Ähnlich, so fährt Weber fort, müsse man sich das paradoxe Schicksal der puritanischen Arbeitsethik vorstellen: Habe diese ursprünglich eine asketische Lebensweise bei strengster Erfüllung der täglichen Arbeitspflichten aus Gründen der Gottgefälligkeit gefordert, so sei der dadurch angehäufte Reichtum bald der Anlass dafür gewesen, die Güter nur noch um ihrer selbst willen zu vermehren und somit einem komplett areligiösen Konsumismus zu frönen.[17] Besitz tendiert dazu, so soll das im Ganzen wohl heißen, sich gegenüber den ihn anfänglich anstachelnden und begründenden Motiven zu verselbständigen und in Folge dessen zum Selbstzweck zu werden.[18] Wahrscheinlich sollte man, um den theoretischen Charakter

16 Vgl. die Zusammenfassungen in Pollack (2013) und Wilson (1998).

17 Vgl. ebd.: 196 f. (mit Verweis auf John Wesley).

18 Wie einige Argumente aus der »Protestantischen Ethik«, so könnte auch dieser Gedanke der *Philosophie des Geldes* von Georg Simmel entnommen sein, mit der Weber bestens vertraut war. Vgl. etwa: »Denn sogar schon solche Güter, die an sich gar nicht ökonomischer Natur sind, läßt das zum Endzweck gewordene Geld nicht als ihm koordinierte, definitive Werte bestehen; es genügt ihm nicht, sich neben Weisheit, und Kunst, neben personale Bedeutung und Stärke, ja neben Schönheit und Liebe als ein weiterer Endzweck

dieses Arguments zu kennzeichnen, statt von einer anthropologischen von einer psychologischen Grundannahme sprechen: Der Mensch, so scheint Weber voraussetzen zu wollen, ist seiner Natur nach ein wankelmütiges, leicht verführbares und zu Motivverschiebungen fähiges Wesen, dem über die Zeit hinweg der Lebensgenuss wichtiger werden kann als die Bindung an ethische Werte.

An psychologischem Pessimismus steht nun aber die zweite Begründung, die Weber in seinem Text für die Behauptung einer unvermeidlichen Säkularisierung andeutet, der ersten, soeben referierten Vorstellung in Nichts nach. Immer wieder lässt er durchblicken, dass er überzeugt davon ist, die voranschreitende Rationalisierung der religiösen Deutungssysteme führe am Ende, dann, wenn diese durch und durch intellektuell durchgearbeitet und in ihren Sinnzielen gänzlich sublimiert worden sind, zu deren vollständiger Auslöschung.[19] Zurückbezogen auf die Studie zur »Protestantischen Ethik« ergibt sich aus dieser These für die Behauptung einer normativen Paradoxie die folgende Begründung: Weil die zunächst aus tiefstem Gottvertrauen heraus befolgte Arbeitsethik in Folge der destruktiven Wirkungen der unaufhörlich wachsenden Rationalisierung irgendwann ihrer religiösen Substanz gänzlich verlustig gehen musste, konnte davon schließlich nur noch eine »utilitaristische« Gesinnung übrigbleiben, die dann das kulturelle Fundament und mentale Gehäuse des modernen Kapitalismus bildete. Den harten Kern dieser Lesart stellt die einigermaßen kühne Vermutung dar, der Einsatz der intellektuellen Vermögen des Menschen zum Zweck der Durcharbeitung, Systematisierung und Reinigung geistiger Hervorbringungen resultiere immer zwangsläufig in der Austrocknung oder Zerstörung von deren ethisch-ideeller Substanz. Man könnte versucht sein, darin eine andere Version der bereits genannten Beobachtung Webers zu erblicken, nach der große, schöpferische Ideen stets im Zuge ihrer Realisierung aufgrund einer notwendigen Trivialisierung ihren eigentlichen Glutkern verlieren müssen; aber die enorme Selbstverständlichkeit und Gewissheit, mit denen Weber in seiner »Protestantischen Ethik« von der Unvermeidbarkeit der Auszehrung aller religiösen Wurzeln der puritanischen Arbeitsethik redet, lässt doch eine viel stärkere, eine viel substantiellere These vermuten. Legt man geistesgeschichtliche Bedenken ab, so klingt die Behauptung Webers wie eine frühe

des Lebens aufzustellen, sondern indem es dies tut, gewinnt es die Kraft, jene anderen zu Mitteln für sich herabzudrücken.« (Simmel 1989: 312)

19 Bei diesem Gebrauch von »Rationalisierung« handelt es sich um die zweite der drei Bedeutungen, die Schluchter an Webers Begriff unterscheidet (Schluchter 1976: 259).

Version der These, der menschliche Geist als Movens jeder Rationalisierung sei seiner ganzen Natur nach ein »Widersacher« der »Seele«, nämlich aller aus den tiefsten Schichten einer Persönlichkeit hervorgegangenen Werthaltungen und Glaubensüberzeugungen.[20] Ob sich Max Weber an diesem einen Punkt tatsächlich ganz gegen seine sonstigen Urteile und Auffassungen intellektuell soweit vom lebensphilosophischen Irrationalismus seiner Zeit beeindrucken ließ, um an eine ewige Entgegensetzung von »Geist« und ethisch beseelter Persönlichkeit zu glauben, soll hier dahingestellt bleiben; es mag auch viel näher liegen, darin erneut ein Fortwirken des Einflusses von Nietzsche auf den Soziologen anzunehmen. Gewiss ist aber, dass Webers Paradoxiediagnose in der »Protestantischen Ethik« nicht ohne Anleihen bei wuchtigen Prämissen anthropologischen Zuschnitts auskommt: Dass die religiös verwurzelte Arbeitsethik des Puritanismus sich im Zuge ihres Wirksamwerdens in das Gegenteil eines vollkommen moralfreien Nutzendenkens verkehrt haben soll, weiß er sich nur durch die menschliche Natur zu erklären, die je nach Fassung das eine Mal als letztlich genusssüchtig und leicht verführbar, das andere Mal als in einem Widerstreit zwischen Ratio und affektiv grundierten Wertbindungen befangen vorgestellt wird.

IV.

In den Paradoxiediagnosen Webers lässt sich, so hatte ich zuvor gesagt, ein Versuch erblicken, die optimistischen, aus dem Geist der Aufklärung geborenen Geschichtsphilosophien der Vergangenheit mit den Mitteln der Geschichtsphilosophie selbst zu widerlegen: Gingen jene davon aus, dass moralisch kühne, fortschrittsverheißende Ideen die Welt zum Besseren hin

20 Zwar wurde das Hauptwerk von Ludwig Klages (Klages 1929) erst 1929 veröffentlicht, aber seine lebensphilosophisch geprägten Ansichten übten schon im München der 1910er Jahre einen großen Einfluss auf künstlerische und intellektuelle Zirkel aus. Auf diese Kreise scheint sich Weber äußerst kritisch zu beziehen, wenn er in *Wissenschaft als Beruf* von der »intellektualistischen Romantik des Irrationalen« spricht (Weber 1994a: 12). Die hier angeschnittene Frage wäre also, ob Weber sich in seiner Diagnose der zersetzenden, die ethische Substanz einer großen Idee zerstörenden Wirkung der Rationalisierung gewissermaßen ohne Absicht vom zeitgenössischen Irrationalismus dahingehend hat beeinflussen lassen, im menschlichen Vernunftgebrauch einen »Widersacher« jeder das Herz ergreifenden, persönlich motivierenden Idee zu sehen.

verwandeln können, so möchte der Soziologe zeigen, dass das Gegenteil der Fall ist, dass nämlich solche Ideen, sobald sie geschichtlich wirksam werden, mit einer gewissen Zwangsläufigkeit Böses und sozial Schädliches hervorbringen. Inzwischen wissen wir besser, welche Art von Argumenten Weber in den Händen zu halten glaubte, um diese These begründen zu können; er war überzeugt davon, dass es die Gegebenheiten der menschlichen Natur sind, die einer geradlinigen, intentionsgerechten Verwirklichung moralisch wohlmeinender Ideen im Wege stehen und sogar deren Verkehrung ins Gegenteil des Beabsichtigten bewirken. Falsch wäre allerdings die Annahme, Weber habe über eine wohldurchdachte Anthropologie verfügt, die an Umfang und Tiefe der wissenschaftlichen Kenntnisse mit seinem enormen historischen Wissen vergleichbar gewesen wäre; nein, er operiert dort, wo es darauf ankam, die traditionelle Geschichtsphilosophie zu widerlegen, zumeist mit ad-hoc Annahmen, verweist das eine Mal auf festsitzende Bedürfnisse des Menschen, erwähnt das andere Mal soziale Gesetzmäßigkeiten, die sich dieser Natur verdanken sollen, und bezieht sich ein weiteres Mal ohne nähere Angaben auf die – man darf es wohl so nennen – Trivialpsychologie seiner Zeit. Die erfahrungswissenschaftlich genährte Skepsis Webers gegenüber der Vorstellung, die moralisch richtigen Ideen bewirkten einen zivilisatorischen Fortschritt in der Geschichte, muss so stark gewesen sein, dass ihm fast alle theoretischen Mittel recht waren, die geeignet schienen, das Gegenteil zu beweisen.

Wollte man den Versuch unternehmen, diese Widerlegung nun ihrerseits zu widerlegen, und also zeigen, dass von einer Zwangsläufigkeit in der normativen Verkehrung ethisch wohlmeinender Ideen nicht die Rede sein kann, so hätte man Webers geschichtliche Darstellungen Punkt für Punkt noch einmal zu rekonstruieren; nicht nur müsste vorgeführt werden, dass es häufig andere als anthropologisch bedingte Ursachen waren, welche die Verwirklichung eines moralisch eindrucksvollen Gedankens in der Folge haben verunglücken lassen, sondern auch, dass einige dieser Gedanken doch geschichtlich durchaus Gutes, etwa soziale Verbesserungen, im Laufe ihrer praktischen Umsetzung bewirkt haben.[21] Das aber liegt jenseits der Absicht dieses Beitrags; hier ging es nur darum, die Gründe freizulegen, die Weber ganz gegen sein wissenschaftliches Naturell zu dem geschichtsphilosophischen Schluss haben kommen lassen, das Schicksal guter Absichten sei stets das der Hervorbringung des moralisch Schlechten und Fragwürdigen.

21 Einen solchen Versuch unternimmt etwa Jürgen Habermas im Weber-Kapitel seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* (Habermas 1981; besonders Kap. II. 4).

Literatur

Berking, Helmuth 1984: Masse und Geist. Studien zur Soziologie in der Weimarer Republik. Berlin: Wissenschaftlicher Autoren-Verlag.

Freud, Sigmund 1991 [1930]: Das Unbehagen an der Kultur, in: ders.: Gesammelte Werke. Band XIV. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 419–506.

Goethe, Johann Wolfgang von 1982 [1808]: Faust I, in: ders.: Werke – Hamburger Ausgabe. Band 3: Dramatische Dichtungen I, 11. München: C. H. Beck.

Güntzel, Stephan 2004: Der Begriff der »Masse« in Kulturtheorie und Philosophie, in: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie 2, 117–135.

Habermas, Jürgen 1981: Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hennis, Wilhelm 1987: Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers, in: ders.: Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks. Tübingen: Mohr, 167–191.

Hennis, Wilhelm 1996: Max Webers Wissenschaften vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks. Tübingen: Mohr.

Henrich, Dieter 1952: Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers. Tübingen: Mohr.

Klages, Ludwig 1929: Der Geist als Widersacher der Seele. Zwei Bände. Leipzig: Johann Ambrosius Barth.

Mandeville, Bernard 1968 [1714]: Die Bienenfabel. Übers. von Friedrich Bassenge, eingeleitet von Walter Euchner. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Mommsen, Wolfgang 1974: Universalgeschichte und politisches Denken, in: ders.: Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 97–143.

Nietzsche, Friedrich 1980 [1874]: Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 1. München: dtv/de Gruyter, 243–334.

Pollack, Detlef 2013: Religion und Moderne: Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen, in: Ulrich Willems, Detlef Pollack, Helene Basu, Thomas Gutmann und Ulrike Spohn (Hg.): Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung. Bielefeld: transcript, 293–330.

Schluchter, Wolfgang 1976: Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis der »Ethik« und »Welt« bei Max Weber, in: Zeitschrift für Soziologie 5. 3, 256–284.

Simmel, Georg 1989 [1900]: Philosophie des Geldes, in: ders.: Gesamtausgabe. Band 6. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Smith, Adam 2005 [1776]: Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker. Übers. von Monika Streissler, hg. von Erich W. Streissler. Tübingen: Mohr.

Symonds, Michael und Jason Pudsey 2008: The Concept of »Paradox« in the Work of Max Weber, in: Sociology 42. 2, 223–240.

Weber, Max 1958: The Social Psychology of the World Religions, in: Gerth, Hans und C. Wright Mills (Hg): From Max Weber: Essays in Sociology. New York: Oxford University Press, 26–301.

Weber, Max 1968 [1904]: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr, 146–214.

Weber, Max 1971 [1906]: Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland, in: ders.: Gesammelte politische Schriften. Hg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, 33–68.

Weber, Max 1972a [1904/05]: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1. Tübingen: Mohr, 17–206.

Weber, Max 1972b: Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnungen, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1. Tübingen: Mohr, 536–573.

Weber, Max 1972c: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Einleitung, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1. Tübingen: Mohr, 237–275.

Weber, Max 1994a [1917/19]: Wissenschaft als Beruf, in: Max Weber-Studienausgabe (MWS). Band I/17. Tübingen: Mohr, 1–23.

Weber, Max 1994b [1919]: Politik als Beruf, in: Max Weber-Studienausgabe (MWS). Band I/17. Tübingen: Mohr, 35–88.

Weber, Max 2002 [1921/22]: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5. Auflage. Hg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr.

Wilson, Bryan 1998: The Secularization Thesis: Criticism and Rebuttals, in: Rudi Laermann, Bryan Wilson und Jaak Billiet (Hg.): Secularization and Social Integration. Leuven: Leuven University Press, 45–66.

Paradoxien kapitalistischer Geldkultur. Georg Simmels Kritik der monetären Lebensform

Johannes Röß

Nachdem Anfang der 1980er Jahre eine bis heute anhaltende Renaissance der soziologischen Rezeption Georg Simmels eingesetzt hat, wird sein Werk seit den 2000er Jahren insbesondere im Bereich der Kulturphilosophie systematisch wiederentdeckt.[1] Auch in den phänomenologisch und poststrukturalistisch orientierten Strängen der Sozialphilosophie wird wieder vermehrt auf einen Theoretiker rekurriert (siehe insbesondere Hetzel 2011), der wohl wie kein zweiter Denker seiner Zeit der Frage nachging, welche spezifische subjektive Erfahrungsweise sich mit der Entstehung moderner Gesellschaften herausbildet.[2] In der Sozialphilosophie in der Tradition Kritischer Theorie steht jedoch eine systematische Wiederentdeckung noch aus, zu sehr ist in diesem Rezeptionshorizont wahrscheinlich Theodor W. Adornos Verdikt verankert, bei Simmels Theorie handele es sich um unverbindliche, wenn nicht gar irrationale Lebensphilosophie (siehe insbesondere Adorno 1973 und 1981). Daran änderte auch Jürgen Habermas' hellsichtige Würdigung von 1983 nicht viel, welche Simmels weitreichenden untergründigen Einfluss auf die Gesellschaftsanalysen von Max Weber, Georg Lukács, Max Horkheimer oder Adorno selbst nachzeichnet (vgl. Habermas 1983). Denn auch Habermas beendet seine Einschätzung mit der Problematisierung, dass Simmels Entfremdungsdiagnostik letztlich »so tief metaphysisch verankert«

1 Zur soziologischen Rezeption siehe vor allem die Veröffentlichungen von Otthein Rammstedt, unter anderem Rammstedt und Dahme (Hg.) (1984) sowie Rammstedt (Hg.) (1988). Rammstedt hat auch die für die neuere Simmel-Rezeption unverzichtbare Gesamtausgabe von Simmels Werken herausgegeben. Im Folgenden wird auf die Gesamtausgabe mit dem Kürzel »GSG« verwiesen. Zum Stellenwert Simmels in der aktuellen Kulturphilosophie siehe vor allem Konersmann (2003); Geßner (2003); Schlitte (2012). Zu einer stärkeren Verankerung Simmels im allgemeinen philosophischen Kanon siehe vor allem die Arbeiten von Gerald Hartung, unter anderem Hartung, Koenig und Steinbach (Hg.) (2020); Hartung und Steinbach (Hg.) (2020). Für wertvolle Hinweise möchte ich herzlich Felix Trautmann und Axel Honneth danken.

2 Zu Simmel als einem Analytiker der Erfahrung von Modernität vgl. vor allem die Rezeption von David Frisby, unter anderem Frisby (1992).

sei, dass sie seiner »Zeitdiagnose die Kraft und den Mut zu politisch-praktischen Schlußfolgerungen« (ebd.: 252) raube. Dieses Urteil bringt die Schwierigkeiten auf den Punkt, die sich einer an Simmel anschließenden kritischen Sozialphilosophie stellen. In seinem vielschichtigen, gleichermaßen soziologisch und philosophisch orientierten Werk analysiert er zwar die Entfremdungsdynamiken und die sich daraus ergebenden normativen Probleme moderner Gesellschaften. Diesen gegenüber eröffnet er aber wenig emanzipatorische Aussichten, vielmehr verortet er sie als einen tendenziell unaufhaltsamen Prozess, den er im Spätwerk gar als eine »Tragödie der Kultur« fasst.

Simmels politisch-praktische Zurückhaltung ist jedoch nicht nur Schwäche,[3] hat sie ihn doch auch aufmerksam für die Vielgestaltigkeit und ethischen Ambivalenzen modernen Lebens gemacht, denen gegenüber eindeutige Transformations- oder Revolutionsrezepte womöglich zu kurz greifen. In seiner Analyse der vergesellschaftenden Wirkungen der modernen Geldinstitution sah er zum Beispiel nicht nur eine problematische Verdinglichung am Werk, wie sie sich etwas aus einer Marxschen Perspektive darbietet, sondern glaubte darin auch einen Prozess individueller Emanzipation angelegt. Beide Tendenzen zeigt Simmel in seinen Analysen in ihrer gegenläufigen Verschlungenheit, ohne ein Modell für eine harmonische Auflösung bereitzustellen. Diese »Dialektik ohne Versöhnung«[4] in seinem Denken dürfte aber gerade für ein gesellschaftstheoretisches Projekt interessant sein, das auf Emanzipationsdynamiken nicht mit dem Schema eines klar erkennbaren normativen Fortschritts blickt, sondern die Paradoxien der normativen Versprechen der Moderne und ihrer Realisierungsformen im Auge hat.[5] Sucht man in der soziologischen und philosophischen Geistesgeschichte nach Beschreibungsmöglichkeiten und Heuristiken zur Analyse und Deutung normativer Paradoxien, so lässt sich – dies ist der Einsatz der folgenden Überlegungen – mit Simmels Werk ein produktiver Dialog entfalten. Hierzu will ich sowohl die lebensphilosophisch orientierte Kulturphilosophie des

3 Eine irritierende Ausnahme stellen Simmels Schriften zum Ersten Weltkrieg dar (siehe GSG 16: 7–59), in denen er zunächst den Krieg als Möglichkeit geistiger Erneuerung begrüßt. Zur Einschätzung dieser Schriften im Kontext des Gesamtwerks siehe das treffend benannte Kapitel »Illusionen der Unmittelbarkeit« von Willfried Geßner in Geßner (2003: 187–193).

4 So nennt der Philosoph und wichtigste Initiator der Simmel-Rezeption nach dem Zweiten Weltkrieg, Michael Landmann, treffend Simmels Philosophie (vgl. Landmann 1987: 16).

5 Zum sozialphilosophischen Modell normativer Paradoxien, an das ich im Folgenden anschließe, vgl. Honneth und Sutterlüty (2011) und Hartmann (2002).

Spätwerks als auch seine noch stärker soziologisch orientierte *Philosophie des Geldes* rekonstruieren und im Horizont einer an Emanzipation orientierten, kritischen Sozialphilosophie deuten. Dabei werde ich zwei miteinander verschränkte Paradoxien herausstellen: eine Paradoxie der Kultur und eine Paradoxie der Freiheit. Nur letztere werde ich im engeren Sinne als normative Paradoxie rekonstruieren. Der springende Punkt der ersten Paradoxie ist jedoch, so meine Argumentation, dass sich nur vor ihrem Hintergrund die normative Ambivalenz der zweiten Paradoxie angemessen verstehen lässt.

Das lebensphilosophische Modell einer Tragödie der Kultur

Untersucht man Simmels Werk in Hinblick auf mögliche Anknüpfungspunkte für eine Konzeption normativer Paradoxien, so ist sicherlich sein 1911 erschienener Essay *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* derjenige Text, der am systematischsten der Frage nach paradoxen Dynamiken nachgeht, deutet dieser Essay doch den Entwicklungsprozess der menschlichen Kultur im Allgemeinen als einen Entfremdungsprozess, der sowohl mit dem Begriff der Tragödie wie auch dem der Paradoxie benannt wird.[6]

Simmel zufolge zeichnet es menschliches Leben aus, stets über soziokulturelle Institutionen vermittelt zu sein. Indem Menschen ihre natürliche Umwelt zielgerichtet bearbeiten, sie deuten und dadurch Artefakte und Sinnstrukturen hervorbringen, treten sie aus einem bloßen Naturverhältnis heraus. Die dabei entstehenden »Vergegenständlichungen des Geistes« (BgTrK 391), wie sie sich in den einfachsten Werkzeugen bis hin zu den Institutionen der Technik, des Rechts, der Religion oder Wissenschaft realisieren, konfigurieren das Verhältnis der Menschen zu sich selbst, zur Mit- und Umwelt und erlauben es, diese Beziehungen mit einer gewissen reflexiven Distanz zu begreifen und zu organisieren. Doch sobald die Institutionen hervorgebracht sind und zu einem festen Bestandteil der soziokulturellen Welt werden, nehmen sie »eine objektive Existenz und ein Eigenleben« (BgTrK 407) an, welches sich gegenüber dem Leben der Menschen verselbständigt.

Das Eigenleben der Institutionen versteht Simmel in modernen Gesellschaften vor allem im Sinne einer immanenten normativen Gesetzmäßigkeit

6 Im Folgenden wird mit der Sigle »BgTrK« auf diesen Text verwiesen.

der jeweils nach einer »Leitidee«[7] ausdifferenzierten gesellschaftlichen Wertsphären. Die spezifischen Werte der Wirtschaft, der Religion, der Wissenschaft, des Rechts oder der Kunst strukturieren die sozialen Beziehungen und stellen über ihre Normativität »Ansprüche« (BgTrK 412) an die Gesellschaftsmitglieder: Wollen die Subjekte am gesellschaftlichen Leben teilnehmen, so haben sie den jeweiligen unterschiedlichen Geltungsansprüchen ihrer gesellschaftlichen Umwelt zu folgen. Diese Anspruchsdimension gilt jedoch nicht in reziproker Weise: Die objektiven Institutionen bestehen in ihrer einmal etablierten, regelhaften Gestalt zunächst in relativer Unabhängigkeit gegenüber sich wandelnden Zwecken, Absichten oder Bedürfnissen der Subjekte. Diese Existenzweise des Beharrlichen ist ihnen als objektiven Institutionen wesentlich, denn nur so vermögen sie jene orientierende und normativ strukturierende Funktion zu gewährleisten (vgl. BgTrK 385). In dieser ihr notwendig zukommenden Form sind die Institutionen jedoch der Dynamik des subjektiven Lebens äußerlich, ein Verhältnis, welches Simmel in der begrifflichen Gegenüberstellung von »Seele« und »Geist« bzw. »objektiven Geist« zum Ausdruck bringt und einen »Dualismus« (ebd.) zwischen beiden geltend macht. Das seelische bzw. subjektive Leben verändert sich schneller, stellt andere Zwecke und Ansprüche und erfährt sich als ohnmächtig gegenüber den als oktroyiert empfundenen Ansprüchen der objektiven Welt:

»Dem vibrierenden, rastlosen, ins Grenzenlose hin sich entwickelnden Leben der in irgendeinem Sinne schaffenden Seele steht ihr geistiges, ideelles, unverrückbares Produkt gegenüber, mit der unheimlichen Rückwirkung, jene Lebendigkeit festzulegen, ja erstarren zu machen«. (BgTrK 390 f.)

Diese als Beschränkung und Fixierung empfundene Äußerlichkeit der Institutionen rührt jedoch nicht nur daher, dass die institutionelle Welt gegen-

7 Hier greife ich einen Begriff aus Simmels *Lebensanschauung* auf (Simmel 1999: 289), in deren zweitem Kapitel Simmel die Idee einer nach spezifischen Werten differenzierten kulturellen Welt zum Teil detaillierter darlegt als in seinem Essay *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*. Obwohl Simmel in seinem Werk kein systematisches Modell entwickelt, in wie viele – um mit Luhmann zu sprechen – »Teilsysteme« die moderne Gesellschaft differenziert ist, sind es Religion, Kunst, Recht, Wissenschaft und vor allem die Wirtschaft, die von Simmel am häufigsten im Sinne eines Differenzierungsmodells bestimmten kulturellen Wertsphären zugeordnet werden (zu Simmels Differenzierungstheorie vgl. unter anderem Fitzi 2020). Am ausführlichsten legt Simmel an der modernen Ökonomie die Logik einer ausdifferenzierten Wertsphäre dar. Hierbei spielt das Geld als symbolische Repräsentanz ökonomischen Wertes die entscheidende Rolle, wie Simmel in der *Philosophie des Geldes* (im Folgenden unter der Sigle »PG« zitiert) ausführt; vgl. PG 121–138, 57 f.

über den sich wandelnden subjektiven Ansprüchen und Zwecksetzungen eine relative Beharrlichkeit zeigt. Sie resultiert auch daraus, dass sich über die für gesellschaftliche Prozesse konstitutive soziale Wechselwirkung zwischen unterschiedlichen Individuen oder Gruppen objektive Institutionen bilden können, die eine kulturelle Wert- oder Bedeutungsdimension haben, die nicht von den sozialen Akteur_innen beabsichtigt gewesen ist und dennoch als emergente Normativität in der gesellschaftlichen Welt wirksam ist, diese formt und von den Subjekten objektive Anerkennung verlangt:

»[D]urch die Wirksamkeit differenter Personen entsteht ein Kulturobjekt, das als Ganzes, als dastehende und spezifisch wirksame Einheit, *keinen Produzenten hat*, nicht aus einer entsprechenden Einheit eines seelischen Subjektes hervorgegangen ist. Die Elemente haben sich zusammengetan wie nach einer ihnen selbst, als objektiven Wirklichkeiten, innewohnenden Logik und Formungsintention, mit denen ihre Schöpfer sie nicht geladen haben. [...] gleichviel was die Einzelnen gewollt oder nicht gewollt haben, das fertige Gebilde, rein körperlich realisiert, von keinem Geiste mit seiner jetzt wirksamen Bedeutung gespeist, besitzt sie dennoch und kann sie in den Kulturprozess weitergeben – nur graduell anders, als wenn ein kleines Kind Buchstaben, mit denen es spielt, zufällig zu einem guten Sinn anordnet; dieser Sinn ist in geistiger Objektivität und Konkretheit in ihnen da, aus so völliger Ahnungslosigkeit heraus er auch produziert sei.« (BgTrK 406; Hervorh. im Orig.)

In Simmels Rede von der »Wirksamkeit differenter Personen« klingt seine Sozial- und Vergesellschaftungstheorie an, die jedoch im Rahmen seiner Kulturtheorie eine andere Dimension erhält. Um dies deutlich zu machen, soll kurz Simmels soziologischer Ansatz in Erinnerung gerufen werden, dessen Entwicklung vor allem für sein Frühwerk eine zentrale Rolle spielt. Nach Simmel ist die soziale »Wechselwirkung« zwischen Individuen oder Gruppen der zentrale Gegenstand der Soziologie. Die Soziologie habe daher nicht die einzelnen sozialen Akteur_innen zu untersuchen, sondern ihr reziprokes Zusammenwirken, die grundlegenden Formen der Wechselwirkung (zum Beispiel die Form der Herrschaft als soziale Über- und Unterordnung), sowie die sich daraus ergebenden Institutionen (wie zum Beispiel die Institution des Geldes), welche wiederum vergesellschaftend auf die Individuen und Gruppen zurückwirken (vgl. hierzu vor allem Simmel 1989b: 133 f. und Simmel 1992). Während Simmel in seiner Sozialtheorie jedoch primär diese formalen Wirkungszusammenhänge untersucht, stellt er in seiner Kulturtheo-

rie die Frage nach dem Verhältnis der Individuen zu den aus ihrer sozialen Wechselwirkung hervorgehenden institutionalisierten Strukturen. An der Nicht-Intendiertheit der kulturellen Sinnhorizonte in Hinblick auf ihre »Akzente, Relationen, Werte« (BgTrK 407) macht er geltend, dass der Prozess gesellschaftlicher Institutionalisierung niemals in den damit einhergehenden Absichten der Individuen aufgeht, sondern stets eine Geltungsdimension aufweist, die über die Intentionen der in die Hervorbringung involvierten Individuen hinausgeht: »Nirgends natürlich gilt im absoluten Sinne, überall im relativen: Was er webt, das weiß kein Weber« (ebd.).

Doch weder die Nicht-Intendiertheit, noch die zuvor erläuterte Äußerlichkeit erklären bereits die Vorstellung einer Tragödie der Kultur, die Simmel auf grundlegende Weise mit dem Prozess der Vergegenständlichung des Geistes verbindet, wie er sich in den ausdifferenzierten Geltungsansprüchen unterschiedlicher gesellschaftlicher Wertsphären zeigt. Indem er über den Begriff der Kultur nach dem reflexiven Verhältnis der sozialen Akteur_innen zu ihrer sozialen Wechselwirkung und deren institutionalisierten Formen fragt, erweitert er die in seiner formalen Soziologie erörterten Fragen auf eine spezifisch normative Weise. Dies unterscheidet seinen Ansatz von anderen gesellschaftstheoretischen Entwürfen. Denn dass die objektive gesellschaftliche Welt eine Eigenlogik hat, obwohl sie aus den Handlungen der Subjekte und ihren Intentionen hervorgeht, dürfte nicht für jede Gesellschaftstheorie eine Tragik implizieren. Systemtheoretisch ließe sich nüchtern auf die Emergenz des Sozialen verweisen, die niemals in den Intentionen ihrer Akteur_innen aufgeht und von dort her gesellschaftstheoretisch auch nicht verstanden werden kann.[8] Auch der Umstand, dass die sozialen Institutionen als äußerlich, das heißt als kollektiver Zwang erfahren werden, ist für eine Gesellschaftstheorie wie die Durkheims insofern zunächst unproblematisch, weil hier das Faktum des Sozialen gerade an seiner den Individuen unverfügbaren Geltung festgemacht wird (vgl. Durkheim 1995: 114). Das Soziale hat aus dieser Perspektive insofern immer auch einen zwingenden und beschränkenden Charakter, der unhintergehbar ist. Doch indem Simmel an der Nicht-Intendiertheit und der Äußerlichkeit der institutionalisierten Welt eine Tragödie ausmacht, überführt er das Faktum des Sozialen in ein normatives Problem, welches er in seiner »Idee der Kultur« (BgTrK 385) verankert. Dieser Idee nach ist es der Zweck der Kultur, dass sich über die von den Subjekten hervorgebrachten objektiven Institutionen ein »Weg der Seele zu sich selbst« (ebd.) eröffnen soll. Erst in Hinblick auf diese Idee wird gänzlich

8 Siehe zum Beispiel das erste Kapitel »Gesellschaft als soziales System« in: Luhmann (1997).

verständlich, warum Simmel in der Differenz zwischen »Seele« und »Geist« eine »Paradoxe« (sic, BgTrK 408) sieht, die sich zur »Tragödie« steigert, indem der Dualismus zwischen subjektivem Leben und objektiven Institutionen eine Verlaufsform annimmt, die ihre differenten Existenzweisen immer weiter auseinanderklaffen lässt.

Als paradox bezeichnet Simmel zunächst den Umstand, dass die kulturellen Institutionen »zwar von Subjekten geschaffen und für Subjekte bestimmt sind«, als einmal institutionalisierte jedoch »einer immanenten Entwicklungslogik folgen und sich damit ihrem Ursprung wie ihrem Zweck entfremden« (BgTrK 408). Jene Entfremdung vom Ursprung kann aber erst dann als Paradoxie verstanden werden, wenn sie mit dem normativen Anspruch verknüpft wird, dass die Institutionen des objektiven Geistes der Entwicklung bzw. der Bildung der Subjekte dienen sollen – ein Schritt, der den normativen Einsatz von seiner Kulturtheorie ausmacht und seine Sozialtheorie erweitert. Zu einem Verhängnis wird diese Paradoxie durch die stetig wachsende Verselbständigung der objektiven Institutionen gegenüber dem subjektiven Leben, ein Prozess, den Simmel vor allem in modernen Gesellschaften qualitativ durch eine spezialisierte Arbeitsteilung, aber auch quantitativ im steten Anwachsen der objektiven Wissensgehalte in Form technischer Prozesse und Artefakte gegeben sieht; auch die Warenform der Arbeit, sowie allgemein der »Fetischcharakter« (BgTrK 408) der Waren sind zentrale Beispiele dafür, dass die gesellschaftliche Dynamik die einzelnen Individuen in Zusammenhänge stellt, die einer autonomen sachlichen Logik folgen, deren Befolgung den einzelnen abverlangt wird, ohne dass sie sich ihren Sinn und Zweck als den ihrigen zu eigenen machen können (vgl. BgTrK 405–416). Im Unterschied zu Marx sieht Simmel nicht nur für den Bereich der ökonomischen Sphäre, sondern auch für andere Sphären der modernen Gesellschaft, insbesondere der modernen Wissenschaft, eine ähnliche Dynamik der Verselbständigung am Werk, der die Individuen ausgeliefert sind, obwohl sie sie selbst hervorgebracht haben. Mitgerissen von diesem Prozess verarmt das subjektive Leben, das doch Urheber und gemäß dem Ideal der Kultur letzter Zweck jener Zusammenhänge sein sollte:

»Dies ist die eigentliche Tragödie. Denn als ein tragisches Verhängnis – im Unterschied gegen ein trauriges oder von außen her zerstörendes – bezeichnen wir doch wohl dies: dass die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen [...]. Es ist der Begriff aller Kultur, dass der Geist ein selbständig Objektives schaffe, durch das hin die Entwicklung des Subjektes, von sich selbst zu sich selbst

ihren Weg nehme; aber eben damit ist jenes integrierende, kulturbedingende Element zu einer Eigenentwicklung prädeterminiert, die noch immer Kräfte der Subjekte verbraucht, noch immer Subjekte in ihre Bahn reißt, ohne doch diese damit zu der Höhe ihrer selbst zu führen: die Entwicklung der Subjekte kann jetzt nicht mehr den Weg gehen, den die der Objekte nimmt; diesem letzteren dennoch folgend, verläuft sie sich in einer Sackgasse oder in einer Entleertheit von innerstem und eigenstem Leben.« (BgTrK 411)

Hier wird das Modell der Tragödie ausbuchstabiert: Es ist der mit dem Begriff der Kultur gesetzte Anspruch, dass die Subjekte, welche die objektiven Institutionen hervorbringen, auch durch ihre eigenen Schöpfungen zu einer gelingenden Form des Lebens kommen. Übersetzt man Simmels Ideal in ein neueres entfremdungstheoretisches Vokabular, wäre erst dann von einer nicht-entfremdeten Gesellschaft bzw. gelingenden Kultur zu sprechen, wenn die Individuen den sozialen Institutionen nicht verständnislos und ohnmächtig gegenüberstehen, sondern sich diese sinnhaft für ihre Entwicklung und Entfaltung aneignen könnten.[9] Stattdessen beanspruchen die Institutionen zwar die »Kräfte der Subjekte«, verhindern jedoch durch ihre Form und verselbständigte Dynamik, dass diese subjektiven Kräfte ihrerseits kultiviert werden können. Gegenüber den, insbesondere in der Moderne, rasant zunehmenden technischen, wissenschaftlichen oder ökonomischen Fortschritten zeigt das subjektive Leben eine verkümmerte »Entleertheit« – ein verhängnisvoller Verlauf, welcher nicht exogen zu verstehen ist, sondern tragischerweise aus den institutionalisierenden Dynamiken der sozialen Wechselwirkung der Subjekte endogen hervorgeht.

Zwei Lesarten der Paradoxie der Kultur

Dass Simmel die tragische Verlaufsform kultureller Prozesse ontologisch so grundlegend ansetzt, lässt den Entfremdungsprozess als unhintergehbar er-

9 Ich greife hier die Semantik der Aneignung und die beiden Faktoren von Sinnlosigkeit und Ohnmacht als zentrale Aspekte von Entfremdung aus Rahel Jaeggis sozialphilosophischer Aktualisierung des Entfremdungsbegriffs auf, vgl. Jaeggi (2016). Zwar entwickelt Jaeggi diese Aspekte vor allem in Hinblick auf das Selbstverhältnis von Personen zu ihren Handlungsweisen, diese Überlegungen können jedoch auch auf das Verhältnis von Individuen und sozialen Institutionen übertragen werden, wie Jaeggi auch im Nachwort zur Neuausgabe hervorhebt (vgl. ebd.: 311–337).

scheinen. Dies hat im Kontext kritischer Gesellschaftstheorien häufig dazu geführt, den von ihm vertretenen, nicht zu überwindenden Dualismus von subjektivem Leben und objektiven Institutionen als fatalistisch zu verwerfen. Am prominentesten hat eine solche Lesart wohl Georg Lukács vertreten, der in seinem Aufsatz *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats* Simmels Semantiken und Analysen der Entfremdung zwar aufnimmt, deren ontologische Verankerung jedoch als bürgerliche Ideologie zurückweist.[10] Gegenüber einer Tragödie der menschlichen Kultur setzt er das Proletariat als revolutionäres »Subjekt der Tathandlung« (Lukács 1983: 267), welches eine Identität von Subjekt und Objekt herstellt und die entfremdende Verdinglichung der Moderne beseitigt. Ein solches Modell verabschiedet sich von der Idee einer Tragödie der Kultur, lässt es doch zwischen Subjekt und Objekt keinen »Spalt« (BgTrK 402) mehr: Die Möglichkeit eines nicht aufzuhebenden Dualismus wird gänzlich ausgeschlossen, weil das homogene Kollektivsubjekt des Proletariats die Hervorbringung der objektiven Institutionen unter Kontrolle bringt.

Solchen Modellen von Emanzipation attestierte der Sozialphilosoph Cornelius Castoriadis nicht ohne Grund eine »mythische Vorstellung vom ›Kommunismus‹« (Castoriadis 1984: 188), denn hier wird von der gesellschaftstheoretisch illusionären Vorstellung ausgegangen, wonach die soziale Dynamik der Institutionalisierung stets den Individuen präsent und transparent ist und gänzlich ihren Zwecken gemäß eingerichtet werden kann. Nicht nur in Hinblick auf die Dynamik nicht-intendierter Handlungsfolgen (vgl. hierzu grundlegend Merton 1936), wie sie auch Simmel herausstellt, ist ein solches Modell gesellschaftstheoretisch wenig plausibel. Auch in normativer Hinsicht ist Castoriadis zufolge ein solcher Ansatz höchst abgründig, nährt er doch Phantasien und Bestrebungen von der absoluten Kontrolle des Sozialen, die Castoriadis zufolge politisch ins Totalitäre münden. Eine normative Kritik, wie ich am Ende des Aufsatzes zeigen werde, die auch Simmel gegenüber politischen Bestrebungen, Entfremdung gänzlich aufzuheben, entwickelt hat.

Betrachtet man hingegen Entfremdung nicht als ein einmal aufzuhebendes Übel, sondern im Sinne von Castoriadis als eine dem Sozialen imma-

10 Vgl. Lukács (1983: 186 f., 278 f.). Die zunehmende Ambivalenz Lukács' gegenüber Simmel zeigt sich bereits in seinem Nachruf von 1918, dort nennt er Simmel eingangs »die bedeutendste und interessanteste Übergangserscheinung in der ganzen modernen Philosophie«, er sei ein »großer Anreger, aber weder ein großer Erzieher, noch – und dies führt uns gleich dem Zentrum seines Wesens näher – ein wirklicher Vollender« gewesen (Lukács 1958: 171).

nente Dynamik, die jedoch variieren kann (Castoriadis 1984: 185–195, 608 f.), so ergibt sich eine andere, zweite sozialphilosophische Lesart der Paradoxie der Kultur. Deren tiefe ontologische Verankerung lässt sich so deuten, dass die Frage der Emanzipation weniger eine Aufhebung jener tragischen Entfremdung implizieren muss als vielmehr die Möglichkeit von deren (demokratischer) Moderation: Analysiert und kritisiert werden dann stärker oder schwächer ausgeprägte historische Verlaufsformen des ontologischen Dualismus. Deutet man Simmel auf diese Weise, dann impliziert dies zunächst, dass die Institutionalisierung des Sozialen als ein Prozess aufgefasst wird, dessen Verselbständigung gegenüber den Subjekten nie gänzlich einholbar ist. Die Frage der Entfremdungskritik, ob die sozialen Institutionen als sinnvoll und gestaltbar angeeignet werden können oder nicht, ist damit jedoch nicht verabschiedet. Denn die sozialontologisch zu konstatierende Eigendynamik der Gesellschaft nimmt historisch jeweils eine spezifische Gestalt an, deren variable institutionelle Struktur sich als besser oder schlechter erweisen kann, kognitiv angeeignet und politisch gestaltet zu werden. Entfremdungskritik zielt in diesem Rahmen auf die Analyse und Transformation dieser institutionellen Struktur, welche Selbstreflexivität erschwert oder erleichtert, nicht jedoch auf das Ziel einer vollständigen Lenkung der Gesellschaft.[11] Vor dem Hintergrund eines solchen an Castoriadis' Sozialontologie orientierten Entfremdungsverständnisses kann Simmels tragische Lebensphilosophie als eine sozialphilosophische Heuristik gelesen werden, die unterschiedliche Formen von Entfremdung kritisierbar macht, ohne auf eine Stillstellung der sozialen Dynamik und ihres Entfremdungspotentials zu drängen. Ein solches Modell ist gegenüber womöglich illusionären Ansprüchen einer spannungslosen Identität von Subjekt und Objekt skeptisch, stellt aber zugleich die Frage, ob und wie jener normative Anspruch der Entfremdungskritik, den Simmel im »Ideal der Kultur« formuliert, eingelöst werden kann. Im Folgenden will ich diese Lesart an der *Philosophie des Geldes* entwickeln. Im Unterschied zum Essay *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* erlaubt diese Studie, das Unbehagen der Subjekte an entfremdenden Institutionen als typisch modernes, aber auch variables Phänomen zu verstehen. Eine solche Perspektive ermöglicht es, das Modell einer Tragödie der Kultur in ein produktives Spannungsverhältnis zum sozialphilosophischen Modell normativer Paradoxien zu setzen.

11 Siehe hierzu auch die Überlegungen zu einer »abgeschwächten« Entfremdungskategorie in Jaeggi und Fraser (2020: 187–189).

Entfremdung und Freiheit: Konturen einer normativen Paradoxie

Wenn auch in einer begrifflich etwas anders gefassten Weise buchstabiert Simmel bereits in seiner *Philosophie des Geldes* (1900) eine Dialektik der Entfremdung von Seele und Geist aus. Doch gegenüber seinen späteren Ausführungen in *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911) oder auch in seiner *Lebensanschauung* (1918) gibt er diesem Modell hier noch eine stärkere historische Perspektive: Zum einen verankert er die Entfremdungsdynamik in der spezifischen Rolle der Geldinstitution in modernen Gesellschaften und bindet sie damit primär an eine ökonomische Dynamik; zum anderen erblickt Simmel in der verschärften Form moderner Entfremdung nicht nur eine Tragödie, sondern auch einen möglichen subjektiven Freiheitsgewinn. Denn in Hinblick auf das entfremdende »Übergewicht des objektiven Geistes über den subjektiven« sei zugleich auch eine »unabhängige Steigerung und Eigenentwicklung des letzteren« (PG 651) möglich. Zwar zeichnen sich die unterschiedlichen Wertsphären der Kultur, insbesondere die ökonomische, immer mehr durch ihre »Einheit und autonome Geschlossenheit« (ebd.) aus und sind immer weniger subjektiv zugängig; doch hierbei sind die Individuen auch nicht mehr umfassend in soziale Gruppen und fixe Sachzusammenhänge wie in feudalen Gesellschaften eingeschlossen. So kann »der moderne Mensch unter günstigen Umständen eine Reserve des Subjektiven, eine Heimlichkeit und Abgeschlossenheit des persönlichsten Seins« (PG 652) entwickeln: »[I]ndem aller Sachgehalt des Lebens immer sachlicher und unpersönlicher wird«, kann zugleich »der nicht zu verdinglichende Rest desselben [des menschlichen Lebens] ein um so unbestreitbareres Eigen des Ich« werden (ebd.). Jene moderne Entfremdung bietet demnach auch die Möglichkeit, dem Individuum einen Raum subjektiver Kultivierung und Freiheit zu eröffnen. An dieser Stelle wird deutlich, dass die von Simmel ausgemachte Paradoxie der Kultur in ihrer modernen Gestalt durchaus eine ethische Ambivalenz enthält: Zwar wird in der Realisierung der Kulturprozesse jenes Ideal der Kultur von modernen Gesellschaften verfehlt, diese steigern geradezu die Entfremdung zwischen subjektiven Leben und objektiven Institutionen; zugleich aber – und dies wertet Simmel als normativen Fortschritt – eröffnet jene spezifisch moderne Entfremdung auch die Möglichkeiten individueller Freiheit.

Wie ist dieses ambivalente Verhältnis nun normativ zu verstehen? Ist Simmel ein Kritiker der Entfremdung oder aber sieht er in der unvermeid-

baren Entfremdung geradezu eine Chance auf individuelle Freiheit? In Lesarten, die seine Kulturtheorie der Moderne eng an die Luhmannsche Systemtheorie binden, dominiert die zweite Deutungsvariante (siehe Nassehi 1999; vgl. auch: Paul 2012, insbesondere 74–83). An Arnold Gehlens These der »Geburt der Freiheit aus der Entfremdung«[12] (1975) erinnernd, wird in dieser Perspektive das Verhältnis von Freiheit und Entfremdung zu einer Art normativen Trade-Off-Arrangement: Der Verlust an subjektiv einholbaren Sinnhorizonten durch die Versachlichung bedeutet zugleich einen Gewinn an subjektiver Freiheit – und ist nur um diesen Preis zu haben. Ein solcher Interpretationsansatz deckt sich zweifelsohne mit vielen Beschreibungen Simmels sowohl in seiner Tragödienschrift wie auch in seiner *Philosophie des Geldes*. Indem solche Lesarten jedoch den Schwerpunkt auf eine systemtheoretische Reformulierung und Anverwandlung der Simmelschen Theorie setzen, wird nicht nur dessen normatives »Kulturideal« wenig berücksichtigt, übergangen werden auch die von seiner Analyse aufgeworfenen ethischen Zweifel, ob jener »nicht zu verdinglichende Rest«, der im Zuge der modernen monetär angetriebenen Versachlichung sich herausbildet, wirklich für gelingende Formen von Freiheit ausreicht. Denn wenngleich Simmel die These eines Trade-Off ins Spiel bringt, so markiert er den Gewinn an individueller Freiheit als *eine Möglichkeit*, die sich jedoch – das wird im Verlauf seiner Argumentation immer wieder deutlich – auch nicht realisieren kann.

Statt jenes Verhältnis von Entfremdung und Freiheit im Geiste Gehlens und Luhmanns zu lesen, will ich im Folgenden die ethische Ambivalenz stärker ins Zentrum rücken und zeigen, dass die umfassende Analyse der monetär angetriebenen Freiheitsdynamik in seiner *Philosophie des Geldes* ein interessantes Modell eröffnet, um über normative Paradoxien nachzudenken. Hierzu werde ich die bereits dargelegte Dialektik von Entfremdung und Freiheit in umgekehrter Reihenfolge darlegen – ein Weg, den Simmels Kritik monetär vermittelter Freiheit selbst ins Spiel bringt: Durch die Realisierung individueller Freiheit, die von ihm zunächst als normativer Fortschritt gefasst wird, resultiert zugleich auch jene für die Moderne typische Entfremdung. Diese Entfremdung ist nicht schon per se problematisch. In Gestalt der im Folgenden herauszuarbeitenden kapitalistischen »Geldkultur« (PG

12 Dass Simmels Denken nicht nur enorm einflussreich für die über Lukács zur Kritischen Theorie führenden Spielarten der Gesellschaftstheorie gewesen ist, sondern ebenso auch für Gehlen, Helmut Schelsky bis hin zu Luhmann stellt auch Habermas in seiner Rekonstruktion der Simmelschen Wirkungsgeschichte heraus, vgl. Habermas (1983, vor allem 249–251).

336) nimmt sie jedoch eine institutionelle Gestalt an, die zur Verkümmerung individueller Freiheit führt. Diese Entwicklung lässt sich im Unterschied zu der zuvor dargelegten allgemeinen Paradoxie der Kultur genuin als eine normative Paradoxie deuten, denn hier geht es um die historische Realisierung einer als fortschrittlich zu verstehenden Norm individueller Freiheit, die im Zuge ihrer Institutionalisierung mehr und mehr zu einer defizitären Gestalt von Freiheit wird.

Die Ambivalenz monetärer Freiheit

Deutet man die monetär vermittelte Institutionalisierung individueller Freiheit mit Hilfe des Modells normativer Paradoxien, so gilt es zu berücksichtigen, dass Simmel diesen historischen Prozess nicht als einen politischen Konflikt um Emanzipation beschreibt. Vielmehr deutet er ihn als einen Vergesellschaftungseffekt, der sich aus einer Ausweitung monetär strukturierter Marktbeziehungen ergibt. Doch auch wenn er keinen sozialen Akteur des historischen Fortschritts ausmacht, so beschreibt Simmel diese Entwicklung dennoch als einen Wandel von einer feudalen »Lebensform der Gebundenheit« zu einer modernen »Lebensform der Freiheit« (PG 456 f.), die aus einer Beobachtungsperspektive zweifelsfrei zunächst als normativer Fortschritt verstanden werden muss – ein Prozess, der jedoch ab einem bestimmten Punkt in Regression umschlägt.[13] Bevor dieser Umschlag genauer bestimmt werden kann, muss zunächst die gesellschaftliche Institutionalisierung der Freiheit in den Blick genommen werden.

Sein Modell monetär vermittelter Freiheit entwickelt Simmel in Form eines historischen Vergleichs: Während in vormodernen Gesellschaften die ökonomischen Tätigkeiten vor allem in persönliche Abhängigkeitsverhältnisse eingebunden waren, werden sie in modernen Ökonomien über die monetäre Interaktion auf dem Markt und die dadurch eröffnete Arbeitsteilung vermittelt. Zwar steigern sich damit quantitativ die ökonomischen Abhängigkeitsbeziehungen der Individuen voneinander – autark zu wirtschaften

13 Simmel verwendet zwar nicht die Begrifflichkeit eines normativen Fortschritts, deutet jedoch die Geldwirtschaft insgesamt als einen mehrdimensionalen »Fortschritt der Kultur« (PG 385), in dessen Rahmen auch die Zunahme an individueller Freiheit eine zentrale Rolle spielt. Zur ambivalenten Rolle des Fortschritts bei Simmel vgl. auch allgemein Dahme (1988, insbesondere 249).

wird immer unwahrscheinlicher und unmöglicher –, dadurch werden jedoch die persönlichen Abhängigkeiten auch versachlicht und verlieren ihre starre Hierarchie. Denn wenn die ökonomischen Beziehungen, gestützt auf das bürgerliche Vertrags- und Eigentumsrecht, durch das monetäre Medium geknüpft werden können, erlaubt dies, potentiell nur mehr temporäre und veränderbare soziale Beziehungen einzugehen, die wieder verlassen werden können. Dies ist der Ansatzpunkt von Simmels Betrachtung der modernen individuellen Freiheit: »Ist Freiheit die Unabhängigkeit von dem Willen Anderer überhaupt, so beginnt sie mit der Unabhängigkeit von dem Willen *bestimmter* Anderer« (PG 400; Hervorh. im Orig.). Vermittelt eine Gesellschaft ihre ökonomische Produktion und Distribution nicht mehr über fixe und hierarchisierte soziale Beziehungen, sondern über die Geldinstitution, dann schafft dies Raum für individuelle Wahlfreiheit auf dem Markt.[14]

Dieses monetäre Handeln begründet und prägt Simmel zufolge die für moderne Gesellschaften typische Individualisierungstendenz, weil sich der ökonomische Zusammenhang nun nach Maßgabe individueller Entscheidungen ausdifferenziert und darüber auch eine komplexe Auffächerung persönlicher Handlungsspielräume eröffnet wird: Wann, wo, mit wem und in Hinsicht auf welches ökonomische Gut ökonomische Beziehungen eingegangen werden, können nun stärker die Individuen selbst über den Einsatz ihrer monetären Ressourcen entscheiden. Aber nicht nur im Bereich des unmittelbaren Markthandelns zeigt sich diese Freiheit, durch die monetär vermittelte Ausdifferenzierung der Ökonomie ist das Individuum auch nur noch partiell in soziale Gruppen und ihre Identitäten eingebunden:

»Das Geld hat es bewirkt, daß man sich mit Anderen vereinigen kann, ohne etwas von der persönlichen Freiheit und Reserve aufgeben zu brauchen. Das ist der fundamentale, unsäglich bedeutungsvolle Unterschied gegen die mittelalterliche Einungsform, die zwischen dem Menschen als Menschen und dem Menschen als Mitglieder einer Vereinigung nicht unterschied; sie zog das gesamtwirtschaftliche wie das religiöse, das politische wie das familiäre Interesse gleichmäßig in ihren Kreis.« (PG 465)

14 Das Funktionieren der modernen Geldinstitution ist zwar ebenso auf eine politisch-öffentliche Organisation der jeweiligen Währung(en) und die rechtliche Kodifizierung von (Privat-)Eigentumsverhältnissen angewiesen (vgl. PG 212–217, 473 f.). Auf dieser Grundlage, so lassen sich die Ausführungen Simmels verstehen, bedeutet der Umgang mit Geld jedoch eine Formierung von Individualität in einem viel umfassenderen Sinn als beispielsweise über das bloße Innehaben subjektiver Rechte, weil die Geldpraxis eine alltäglich in den sozioökonomischen Austauschbeziehungen vollzogene ist.

Geld ermöglicht auch in den sozialen Kontexten der Ökonomie, die sich durch Gruppenbildung auszeichnen, dass die Subjekte nur partiell in diese Gruppen eintreten und sich dabei nur in Hinblick auf geteilte ökonomische Interessen binden müssen bzw. darauf festgelegt werden. In der darüber angestoßenen Auflösung fixer sozialer Beziehungen zeigt sich für Simmel eine genuin moderne, über Geld eröffnete und kulturell das soziale Leben prägende Organisationsform: der »*Zweck*verband« (PG 468; Hervorh. im Orig.). Dieser wird nicht über eine gemeinsame soziale Identität der Gruppenmitglieder konstituiert, sondern kann nur mehr über Geld und die damit verbundenen partiellen Interessen geregelt werden. Während die mittelalterliche Assoziationsform »den ganzen Menschen in sich ein[schloß]« (PG 464) und ihn in Hinblick auf religiöse, moralische, politische oder familiäre bzw. ethnische Identitätsmomente festgelegt hat, ermöglich die über Geld eröffnete formale Organisation eine bloß partielle und vorübergehende Bindung nach Maßgabe individueller Entscheidung.[15] Diese sozial eröffneten Möglichkeiten führen dazu, dass sich eine moderne Subjektivität herausbildet, für die eine »innere Unabhängigkeit, das Gefühl individuellen Fürsichseins« (PG 397) prägend wird – eine Vergesellschaftungsweise, die sich Simmel zufolge deutlich von jeder vormodernen abhebt.

An der »Lebensform der Freiheit« weist Simmel zugleich eine paradoxe Abgründigkeit auf. Eingeführt wird diese in Gestalt eines symptomatischen Unbehagens an der Moderne, wonach »unsere Zeit, die als Ganzes betrachtet, trotz allem, was noch zu wünschen bleibt, sicher mehr Freiheit besitzt als irgend eine frühere, dieser Freiheit doch so wenig froh wird« (PG 723). Simmels These ist es, dass sich in modernen Gesellschaften über die Geldinstitution individuelle Freiheit in einem zuvor nicht gekannten Maß realisiert, dass aber diese Freiheit eine Gestalt annimmt, die zu »Haltlosigkeit, Wirrnis und Unbefriedigung« (PG 555) führt. Diese Problematisierung ist keine reaktionäre Kritik an der modernen Freiheit, die eine vormoderne Hierarchie oder Geschlossenheit des Sozialen zurücksehnt; vielmehr bekräftigt Simmel den Wert der modernen individuellen Freiheit und in normativer Hinsicht ihre Unhintergehbarkeit für die Moderne. Wie ich im Folgenden darstellen werde, kann jedoch die spezifische Realisierung individueller Freiheit durch die »Geldkultur« (PG 336) nicht einfach als reiner Fortschritt verstanden,

15 Vgl. ausführlicher hierzu die Ausführungen Axel Pauls, der Simmels Überlegungen zum monetär ermöglichten Zweckverband als Grundlage einer Theorie formaler Organisation rekonstruiert und damit die Geldinstitution als basale Institution moderner Gesellschaften konzipiert (Paul 2012, insbesondere 78–80).

sondern sollte als ein normativ paradoxer Prozess gedeutet werden: Mit der zunehmenden Realisierung der monetär vermittelten individuellen Freiheit entleert und verflacht sich die individuelle Freiheitsform – ein Prozess, für den das von Simmel beschriebene Unbehagen symptomatisch ist. Es gilt daher im Folgenden das Zusammenspiel der Norm individueller Freiheit und ihrer spezifischen Realisierung über die Geldinstitution zu untersuchen.

Geld als »absolutes Mittel«: Simmels Analyse der kapitalistischen »Geldkultur«

Simmel setzt mit seiner Kritik der Geldinstitution an der Restrukturierung der menschlichen Mittel-Zweck-Beziehung an. Prämisse dieser Analyse ist, dass es die Eigenart der menschlichen Lebensform auszeichnet, nicht in einer naturbedingten Kausalität aufzugehen, sondern in der Bearbeitung der äußeren und inneren Natur immer neue Handlungsziele zu entwickeln.[16] Hierüber bildet sich ein nicht-determiniertes Netz an Mittel-Zweck-Beziehungen heraus, an deren Komplexität Simmel die Entwicklung der menschlichen Kultur abliest. Insbesondere durch die Herstellung von »Werkzeugen« als auf bestimmte Zwecke hin ausgerichtete Mittel entspinnen sich sozial verankerte »teleologische Reihe[n]« (PG 260), die sich miteinander verschränken und gegenseitig bedingen. Je komplexer und pluraler das teleologische Netz ist, desto mehr Möglichkeiten bieten sich dabei den Gesellschaftsmitgliedern, eigenwillige Zwecke zu realisieren. An der Steigerung dieser individuellen Handlungsspielräume und ihrer Reflexion im Handeln der Individuen macht Simmel den »Kulturfortschritt«[17] (GSG 2: 49) fest.

In diesem teleologischen Netz kommt der Geldinstitution eine Schlüsselrolle zu. Im Unterschied zu anderen »Werkzeugen« zeichnet Geld aus, dass

16 Am deutlichsten ist dies in Simmels letztem Werk, seiner *Lebensanschauung*, dargelegt: »Der Mensch, weil er den größten Aktionsradius hat, weil seine Zwecksetzung sich am weitesten und unabhängigsten von dem vitalen Automatismus seines Leibes stellt, ist seiner Teleologie am wenigsten gewiß. Das ist, was man seine Freiheit nennen kann« (GSG 16: 248). Ein solcher anthropologischer Freiheitsbegriff ist noch einmal zu unterscheiden von Simmels soziologischen und sozialphilosophischen Überlegungen zur Freiheit, die hier im Mittelpunkt stehen.

17 Vgl. auch PG 385, 489 f. Diese allgemeine Idee eines kulturellen Fortschritts bei Simmel ist begrifflich noch einmal vom normativen Fortschritt durch die monetäre Freiheit zu unterscheiden, sie fällt aber in dessen Rahmen.

dessen Verwendung nicht auf einen bestimmten Zweck festgelegt ist, sondern den jeweiligen Geldbesitzer_innen ein weitestgehend unbestimmtes Handlungspotential bietet. Weil Geld »durch keinen Einzelzweck in seinem Wesen präjudiziert« ist, kann es gegenüber den Zwecksetzungen der Individuen als »völlig indifferenter Durchgangspunkt« (PG 264) fungieren, denn es gibt ihnen keinen bestimmten Gebrauch vor, vielmehr lässt es einen unbestimmten und – je nach Marktlage – ungemein großen Spielraum der Wahl. Ist erst einmal mit einem bestimmten Geldbetrag ökonomisch die individuelle Subsistenz gesichert, so steigert sich der eigene Handlungsspielraum mit zunehmenden Geldressourcen. Dabei prägt sich auch der Sinn für mögliche, ins individuelle Belieben gestellte Verwendungsweisen aus. Hier zeigen sich die Effekte einer monetären Vergesellschaftung, die sich durch individuelle Unabhängigkeit und das »Gefühl individuellen Fürsichseins« (PG 397) auszeichnet. Insbesondere durch Reichtum entwickelt sich die Vorstellung einer durch Geld gegebenen umfassenden Handlungsmacht, die Simmel an der Doppeldeutigkeit der Rede von einem »Vermögen« deutlich macht: Darin artikuliert sich nicht nur die Referenz auf einen üppigen Geldbetrag, sondern auch die Vorstellung, dass damit ein »Können, das Imstandesein schlechthin« (PG 276) verbunden ist. Denn jeder Geldbesitz, der über die Subsistenzgrenzen hinausweist, bietet eine zunehmend größere Wahlfreiheit und ökonomische Handlungsmacht. Über den Umgang mit einem Geldvermögen entwickelt sich so stets auch ein Sinn für die Vielzahl an möglichen, über Geld realisierbaren Optionen: Der »Möglichkeitssinn« der Subjekte wird, mit Robert Musil gesprochen, in dieser Form monetärer Vergesellschaftung kultiviert.[18]

Auch wenn diese Ausprägung nur für jenen wohlhabenden Teil der Bevölkerung gilt – der andere dürfte hingegen, je weniger über Geld verfügt wird, desto mehr auf einen nüchternen »Wirklichkeitssinn« und die Notwendigkeit, Geld zu verdienen, festgelegt werden –, so macht doch eben jene universelle Vermittlung aller ökonomischen Zwecksetzungen über Geld dieses zu einem eminent bedeutsamen Mittel. Die Gesellschaftsmitglieder können und müssen ihre Handlung in die monetäre Institution »einmünden« (PG 263) lassen, sobald sie auf Zahlungsfähigkeit in ihren diversen Handlungsabsichten angewiesen sind – und das sind sie bereits mit Blick auf die lebenswichtigen materiellen Güter, aber auch in Hinblick auf alle Waren, die

18 Die Unterscheidung von »Möglichkeits-« und »Wirklichkeitssinn« legt Musil unter anderem auch am Geld dar, vgl. Musil (1978: 16 f.). Zur Wahlverwandtschaft von Simmel und Musil vgl. vor allem die abschließenden Überlegungen in Frisby (1992: 157–164).

über die basalen Bedürfnisse hinausweisen (vgl. PG 327). Aufgrund dieser universellen Rolle des Geldes bezeichnet Simmel das Geld auch als »das Mittel schlechthin« (PG 267) oder als »absolutes Mittel« (vgl. PG 264).[19] Weil Geld auf keine besondere Verwendungsweise festgelegt ist, hat es »überhaupt keine Beziehung zu irgend einem einzelnen Zweck« bestimmter Individuen, stattdessen »gewinnt es eine solche zu der Gesamtheit der Zwecke« (PG 267). Diese These ist erläuterungsbedürftig, denn in Hinblick auf das auch von Simmel vertretene Modell gesellschaftlicher Differenzierung, spielt Geld eine universelle Rolle (zunächst) nur in der ökonomischen Sphäre. Doch Simmels Ansatzpunkt, um die Eigenart des Geldes zu klären, ist nicht nur ein differenzierungstheoretischer, sondern immer auch ein kulturphilosophischer, der die Bedeutung des Geldes für die moderne Lebensführung von Individuen erörtert. Deren teleologische Handlungsnetze verknüpfen stets die unterschiedlichen Logiken einzelner gesellschaftlicher Teilsysteme. Geld gilt daher zwar im engeren Sinne »nur« im beschränkten Bereich des Ökonomischen, aber weil die Handlungsabsichten der Individuen zumeist quer zu den gesellschaftlich ausdifferenzierten Wertsphären stehen, sichert Geld stets auch die Handlungsfreiheit, die bei der erfolgreichen Teilnahme an nichtökonomischen Handlungszusammenhängen anfallen. Dies sei an einem aktuellen Beispiel erläutert: Wird die Praxis romantischer Liebe etwa mehr und mehr mit kostspieligem Konsum verschränkt (vgl. unter anderem Illouz 2003), heißt dies nicht, mit Luhmanns Differenzierungstheorie gesprochen, dass sich der Liebescode in einen Zahlungscode verwandelt, aber es bedeutet, dass die Möglichkeit, diesen Code kulturell erfolgreich zu verwenden, stärker von der Möglichkeit abhängt, auf Geld zuzugreifen.[20] Für alle Tätigkeiten und »teleologischen Reihen« der Individuen, die als einen Zwischen-

19 Insbesondere Christoph Deutschmann hat in der Simmel-Rezeption den Aspekt des »absoluten Mittels« als zentralen Anknüpfungspunkt für eine kritische Theorie des Geldes herausgearbeitet (siehe vor allem Deutschmann 1999). Im Unterschied zu Deutschmann sollen hier nicht die religiösen Gehalte und Analogien der Institution Geld im Mittelpunkt stehen, sondern primär die Freiheitsmomente und deren Dialektik im Kontext einer normativ verfahrenden Sozialphilosophie.

20 Mit der besonderen Stellung des Geldes im institutionellen Gefüge moderner Gesellschaften ist die soziologische These der Differenzierung in soziale Teilsysteme daher nicht hinfällig, aber mit Blick auf die Sicherung individueller Handlungsfreiheit kommt dem Geldmedium doch eine herausgehobene, wenn nicht gar dominante Rolle unter den Kommunikationsmedien zu, vgl. hierzu vor allem die systematischen Überlegungen zur Verschränkung einer Theorie funktionaler Differenzierung mit einer Kapitalismustheorie bei Schimank (2009). In systematischer Anknüpfung an Simmel siehe Deutschmann (2009a: 223–239) sowie Paul (2017: 103–105, 209–232).

schritt Zahlungskraft erfordern, sind diese auf den Besitz von Geld angewiesen. Der Radius der Dinge, die entweder für Geld zu haben sind oder für die Geld nötig ist – die »Macht des Geldes« (PG 298) –, wächst in der sich herausbildenden modernen Gesellschaft. Dies ist der Grund, weshalb Simmel dem Geld eine universelle Rolle für die »Gesamtheit der Zwecke« der Individuen zuschreibt.

Die zunehmende Macht des Geldes in der historischen Entwicklung moderner Gesellschaften zeigt sich nicht zuletzt daran, dass die Individuen in materieller Hinsicht mehr und mehr darauf angewiesen sind, an Geld zu gelangen, wenn sie es nicht haben. Hier werden jene Aspekte zentral, die Marx unter der Kommodifizierung der Arbeit und der Möglichkeit der Ausbeutung der doppelt freien Lohnarbeiter_innen diskutiert (Marx 1975: 181–191). Simmel blickt jedoch nicht primär auf diesen Zusammenhang der Herrschaft, sondern auf die kulturelle Formierung einer modernen Subjektivität im Zeichen individueller Wahlfreiheit. Unter dieser Perspektive kommt das Geld nicht nur als eine Institution der Disziplinierung in den Blick, welche die Besitzlosen in einen »Arbeit-Geld-Konsum-Zyklus« (Ganßmann 1996: 253) zum Zwecke kapitalistischer Ausbeutung bannt, sondern auch als eine Institution, welche das subjektive Begehren formiert und anheizt, verspricht doch der Besitz des Geldes in modernen Konsumkulturen eine schier unbegrenzte Anzahl an Verwendungsmöglichkeiten und an individueller Handlungsmacht. Es ist dieses Versprechen des Geldes – insbesondere auch die monetäre »promesse de bonheur« (PG 442) – welches Simmel analysiert und an dem er eine merkwürdige Verkehrung beobachtet.[21] Der Geldbesitz, welcher vermeintlich nur Mittel für etwas anderes ist, wird zum Selbstzweck und der monetäre Wert zu einem absoluten Wert für die Subjekte:

»Niemals ist ein Objekt, das seinen Wert ausschließlich seiner Mittlerqualität, seiner Umsetzbarkeit in definitivere Werte verdankt, so gründlich, und rückhaltslos zu einer psychologischen Absolutheit des Wertes, einem das praktische Bewußtsein ganz ausfüllenden Endzweck aufgewachsen. Auch wird diese abschließende Begehrtheit des Geldes gerade in dem Maße steigen müssen, in dem es immer reineren Mittelcharakter annimmt. Denn dieser bedeutet, daß der Kreis der für Geld beschaffbaren Gegenstände sich

21 Vgl. hierzu weiterführend vor allem Deutschmann (1999), der argumentiert, dass der »Verheißung« des Geldes in kapitalistischen Gesellschaften eine funktional äquivalente Rolle zur Religion zukommt.

immer weiter ausdehnt, daß die Dinge sich immer widerstandsloser der Macht des Geldes ergeben […]. Indem sein Wert als *Mittel* steigt, steigt sein *Wert* als Mittel, und zwar so hoch, daß es als Wert schlechthin gilt und das Zweckbewußtsein definitiv an ihm Halt macht.« (PG 298; Hervorh. im Orig.)

Indem die Mittlerrolle des Geldes immer bedeutsamer wird, weil zunehmend mehr Güter dafür zu erlangen sind, verändert sich auch der Status des Geldes für die Individuen. Hier zeigt sich die Ambivalenz von Simmels paradoxer Rede vom Geld als absolutem Mittel: Es verbleibt nicht mehr nur in seiner Mittlerrolle, sondern wird selbst zum finalen Zweck, so dass der monetäre Wert für die Individuen tendenziell zum wichtigsten und zentralen Wert in den pluralen Wertsphären moderner Gesellschaften wird. Dies führt dazu, dass andere Wertorientierungen in den Hintergrund treten, im Extrem dahin, »daß die Dinge schließlich nur noch so weit gelten, wie sie Geld kosten, und daß die Wertqualität, mit der wir sie empfinden, nur als eine Funktion des Mehr oder Weniger ihres Geldpreises erscheint« (PG 369).

Der spezifische analytische Einsatz von Simmels Problematisierung der modernen Rolle des Geldes zeigt sich vor allem, wenn man sie genauer ins Verhältnis zu Marx' *Kritik der politischen Ökonomie* setzt. Simmel verortet die unter der Formel des »absoluten Mittels« diskutierte monetäre Dynamik historisch mit Blick auf ökonomische Strukturen, die typisch sind für die kapitalistische Wirtschaftsweise. So führt er die historische Umstellung einer Subsistenz- auf eine profitorientierte Marktwirtschaft an und beschreibt die damit einhergehende, versachlichende Kommodifizierung der menschlichen Arbeit zur Lohnarbeit als »kapitalistische Differenzierung« (PG 631). Doch im Unterschied zu Marx rückt er nicht die kapitalistischen Produktionsverhältnisse ins Zentrum seiner Überlegungen. Statt die strukturellen Veränderungen in dieser Sphäre zu untersuchen, analysiert Simmel vorwiegend die monetären Effekte im Bereich der Markinteraktion, des Konsums, der Geschlechterverhältnisse oder des Affektlebens. Dabei stellt er die kulturelle Bedeutung des Geldes in den individuellen Zweck- und Werthorizonten in den Fokus und diskutiert die Verabsolutierung des monetären Wertes unter dem Begriff der »Geldkultur« (PG 336). Simmels Analyse der »Geldkultur« könnte daher als Gegenentwurf zu Marx verstanden werden. Doch seine methodischen Überlegungen in der Vorrede zur *Philosophie des Geldes*, wonach der materiellen Basis kein Primat in der Analyse menschlicher Lebensformen einzuräumen ist, vielmehr auch die kulturellen Strukturen und Veränderungen in Hinblick auf ihre ökonomischen Effekte verstanden werden

müssen, sind zwar eine deutliche Absage an orthodoxe marxistische Schemata, nicht aber an die methodische »Einbeziehung des wirtschaftlichen Lebens in die Ursachen der geistigen Kultur« (PG 13). Simmels Analyse der modernen, monetären Kultur lässt sich daher am besten als komplementäre Analyse zur Marxschen Untersuchung verstehen. Mit Blick auf den Gegenstand »Geld« zeigt sich hier folgendes Verhältnis: Zwar erörtert auch Marx die Rolle des Geldes in modernen, kapitalistischen Gesellschaften, doch Simmels Analyse kann zeigen, dass diese nicht bereits in Hinblick auf die »kapitalistische Produktionsweise« (Marx 1975: 49) erschöpft ist. Die soziale und kulturelle Dynamik der Geldinstitution reicht weiter, wie Simmel an deren Bedeutung in der alltäglichen Lebensführung und den subjektiven Wertungspraktiken aufzeigt. Gleichwohl macht er auch deutlich, dass sich diese monetäre Kultur nur hinreichend verstehen lässt, wenn die sich in der Neuzeit verändernde Rolle des Geldes für die ökonomische Produktion berücksichtigt wird: Im Unterschied zu antiken Gesellschaften, so eine eher beiläufig eingebrachte These, dient Geld nicht mehr nur der Konsumtion, sondern hat vor allem Bedeutung für die Produktionssphäre (vgl. PG 299 f.). Die moderne Produktionsweise versteht Simmel jedoch als eine kapitalistische (vgl. vor allem das Kapitel 6.II der *Philosophie des Geldes*). Um deutlich zu machen, in welchem historisch-ökonomischen Rahmen Simmels Überlegungen zur monetären Kultur verortet werden müssen, spreche ich hier von: kapitalistischer »Geldkultur« – eine Formel, mit der ich stärker als Simmel und im Anschluss an die aktuelle Geldsoziologie augenfällig machen möchte, dass sich die Dynamik des Geldes als »absolutes Mittel« nur angemessen vor dem Hintergrund einer kapitalistischen Produktionsweise verstehen lässt.[22]

In der Analyse dieser monetären Dynamik richtet Simmel seinen Fokus nicht wie Marx auf die sich aus der Besitz- bzw. Geldlosigkeit ergebende Unfreiheit, sondern auf die kulturellen Effekte des mit dem Geldbesitz einhergehenden Freiheitsversprechens. Gilt in einer Kultur erst einmal der monetäre Wert »als Wert schlechthin« (PG 298), dann ist zwar ein Höchstmaß an Freiheit für diejenigen, die über Geld verfügen, eröffnet; und diejenigen, die es nicht haben, werden nach jener Freiheit streben (müssen). Doch die

22 Inwiefern Simmels Konzeption des Geldes als absolutes Mittel notwendig mit der Dynamik kapitalistischer Produktion verschränkt ist und wie sich diesbezüglich Marx und Simmel zusammen denken lassen, hat vor allem Christoph Deutschmann in seinen geldsoziologischen Schriften systematisch herausgearbeitet, vgl. unter anderem Deutschmann (2009b).

Freiheitsform, die sich dabei herausbildet und die auch das gesellschaftliche Verständnis der Freiheit prägt, ist eine verkümmerte: In einer solchen Wertordnung hat die Ausweitung individueller Freiheit über das Geld diese in ihr Gegenteil verkehrt. Diese Dialektik gilt es nun näher zu betrachten, um die normative Paradoxie, die mit der Institutionalisierung monetärer Freiheit verbunden ist, genauer zu verstehen.

Simmels ethische Kritik monetärer Freiheit: Konturen einer normativen Paradoxie

Simmel eröffnet seine ethische Kritik der Geldinstitution über eine Analyse unterschiedlicher Eigentumsformen. Zunächst folgt er dabei den klassischen Überlegungen des Deutschen Idealismus, indem er von der Prämisse ausgeht, dass rechtlich verbürgtes Eigentum stets eine soziale Grundlage für die Handlungsfreiheit des Subjekts schafft.[23] Im Unterschied zu Kant oder Hegel versteht Simmel diese Freiheitsdimension jedoch als eine, welche über eine bloße Willkürfreiheit hinausweist.[24] Denn er argumentiert, dass (bestimmte) Eigentumsobjekte dem Subjekt immer auch eine gewisse Tätigkeit abverlangen, indem sie eine spezifische Struktur ihrer Benutzung vorgeben. Damit kommt dem Objekt eine Eigenmächtigkeit zu, die ihrerseits das Subjekt formt und dem freien Gebrauch oder der Aneignung Grenzen setzt. In Simmels Modell steht daher kein aktives Subjekt einem passiven Objekt gegenüber, sondern das Beziehungsverhältnis zwischen beiden ist als ein reziprokes Bestimmungsverhältnis gefasst.[25]

---

23 Vgl. Kants Ausführungen zum Sachenrecht in der *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, §§ 1–17 oder Hegels Überlegungen in den §§ 41–64 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, die mit folgender These einsetzen: »Die Person muß sich eine äußere Sphäre ihrer Freiheit geben, um als Idee zu sein« (Hegel 1976: 102).

24 Zu Kants und Hegels Bestimmung einer Freiheit über Privateigentum im Zeichen einer Willkürfreiheit vgl. Kants Bestimmung des Rechts in der »Einleitung in die Rechtslehre« (Kant 1977: 336 f.) und Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 45 f. Während bei Kant »Willkür« schlicht das menschliche Vermögen meint, sich Handlungszwecke zu setzen, bezeichnet »Willkür« bei Hegel eine beschränkte Form von Freiheit (vgl. § 15 sowie die explizite Kritik der Kantschen Rechtslehre in § 29), die in anspruchsvollere Formen von sittlicher Freiheit eingebettet werden muss.

25 Aufgrund dieser Reziprozität in Hinblick auf Eigentumsbeziehungen spricht Simmel auch von einer »Ergänzung« bzw. einem »Gegenbild« zur »Weltanschauung des Idealismus« (PG 433).

Für Simmel ist dieses reziproke Verhältnis »straffer oder loser, je nach dem Objekt, das ihren Drehpunkt bildet« (PG 410). Geld ist dabei dasjenige Eigentumsobjekt, welches am allerwenigsten die Freiheitsspielräume der Individuen einschränkt. Im Unterschied zu allen anderen Eigentumsgütern lässt es das Verhältnis von »Haben und Sein« unbestimmt (vgl. ebd.). An genau dieser Stelle führt Simmel jedoch eine folgenreiche Beobachtung und Hypothese sein:

»Wir haben am Geld das formal nachgiebigste, aber, aus eben dem Grunde, der es dazu macht, nämlich durch seine völlige Leerheit, zugleich unnachgiebigste Objekt: indem das Geld, das wir besitzen, uns von vornherein und wie mit einem Schlage auch wirklich absolut und vorbehaltlos gehört, können wir ihm nun auch sozusagen nichts weiter entlocken. Im allgemeinen muß man sagen: nur indem ein Objekt etwas für sich ist, kann es etwas für uns sein; nur also, indem es unserer Freiheit eine Grenze setzt, gibt es ihr Raum.« (PG 437)

Auch wenn das Geld vermeintlich den größten Grad an subjektiver Freiheit birgt, ist es doch eine beschränkte Form von Freiheit, der wir »nichts weiter entlocken können«, das heißt, die keinen responsiven Aneignungsspielraum lässt, der wiederum unserer Freiheit bzw. unserem Handeln eine bestimmte und damit nicht-willkürliche Richtung gibt. Auch wenn Simmel seine Überlegungen zu den Objektbeziehungen zunächst im Rahmen von Eigentumsverhältnissen formuliert, so wird hier doch deutlich, dass es in seinen Überlegungen weniger um den Aspekt der Rechtsbeziehung geht – diese impliziert nur das Moment einer sichergestellten Nutzung –, als vielmehr um eine in einer Subjekt-Objekt-Terminologie formulierten Theorie menschlicher Beziehungen mit ihrer dinglichen Umwelt.[26] In Hinblick auf diese Objekt- oder Dingbeziehungen entwirf Simmel ein Freiheitsmodell, wonach Freiheit nur gelingen kann, wenn in der Beziehung zum Objekt, in der sie sich entfaltet, zugleich dessen Eigenheit ins Spiel gebracht werden kann.

Der springende Punkt von Simmels These ist, dass sie nicht von einer Unterwerfung oder Unterordnung der einen Seite unter die andere ausgeht. Vielmehr führt er ein freiheitstheoretisches Modell ein, wonach es reziproker Bestimmungsrelationen von Subjekt und Objekt für geglückte Formen von Freiheit bedarf. Diese kann nur gelingen, wenn das Subjekt in einem be-

26 Eine systematische Theorie solcher ge- und misslingenden Objektbeziehungen entwickelt Hartmut Rosa in seiner Resonanztheorie (vgl. Rosa 2016, insbesondere 281–298, 381–393).

stimmten Objekt auf Sinnstrukturen der Aneignung trifft, die nicht in der eigenen Willkür aufgehen. Die über das Geldobjekt vermittelte Freiheit mag daher zwar von der Objektseite her unbeschränkt sein; als »völlig indifferenter Durchgangspunkt« der Zwecksetzungen schafft das Geldobjekt damit aber auch keine Anhaltspunkte für die individuelle Freiheit, sondern bietet nur einen Echoraum der subjektiven Willkür – darüber jedoch kann sich, wie noch genauer gezeigt werden soll, keine gelingende Form individueller Freiheit entwickeln.

Simmel diskutiert das Problem einer monetär orientierten Freiheit in einem zweiten Schritt an einer allgemeinen Unterscheidung: Zum einen hat Freiheit stets einen »negativen Charakter«, der die »Abwesenheit von Hindernissen« (PG 550) bezeichnet; zugleich umfasst der Begriff der Freiheit immer auch eine positive Dimension inhaltlicher Bestimmung. Diese positive Dimension bedeutet zwar stets eine »gewisse Beschränkung« (PG 551), aber ohne eine solche Festlegung bliebe die Freiheit bloße »leere Form« (ebd.) und damit in Hinblick auf die individuellen Handlungsvollzüge sinn- und wertlos für die Subjekte (vgl. PG 550–552). Der negativen Freiheitsdimension wohnt daher immer die ethische Frage inne, »was nun mit der Freiheit positiv anzufangen wäre« (PG 551).[27] Umgekehrt gilt jedoch auch, dass eine inhaltliche Bestimmung des Handelns nur dann als frei zu verstehen ist, wenn sie sich vor dem Hintergrund jener negativen Dimension, das heißt ohne Zwang, vollziehen kann.

An der Beobachtung einer zunehmenden Monetarisierung ökonomischer Beziehungen, führt Simmel aus, wie sich das reziproke Verhältnis von negativer und positiver Freiheit einseitig auflöst:

»Mit steigernder Geldwirtschaft wird diese Geneigtheit [die Neigung zu verkaufen] immer stärker und ergreift immer mehr von denjenigen Objekten, welche gar nicht zum Verkauf hergestellt sind, sondern den Charakter ruhenden Besitzes tragen und vielmehr bestimmt scheinen, die Persönlichkeit an sich zu knüpfen, als sich in raschem Wechsel von ihr zu lösen: Geschäfte und Betriebe, Kunstwerke und Sammlungen, Grundbesitz, Rechte und Positionen allerhand Art. [...] [Hierdurch] wird freilich ein außerordentliches Gesamtmaß von Freiheit verwirklicht; allein weil nur das Geld mit seiner Unbestimmtheit und inneren Direktionslosigkeit die nächste Seite dieser

27 Eine solche Freiheitsperspektive, die eine bloß negativ verstandene Freiheit als defizitär fasst, hat unter anderen im Anschluss an Hegels Kritik negativer Freiheit Charles Taylor systematisch entwickelt, vgl. Taylor (1992).

Befreiungsvorgänge ist, so bleiben sie bei der Tatsache der Entwurzelung stehen und leiten oft genug zu keinem neuen Wurzelschlagen über. Ja, indem jene Besitze bei rapidem Geldverkehr überhaupt nicht mehr unter der Kategorie des definitiven Lebensinhaltes angesehen werden, kommt es von vornherein nicht zu jener innerlichen Bindung, Verschmelzung, Hingabe, die der Persönlichkeit zwar eindeutig determinierende Grenzen, aber zugleich Halt und Inhalt gibt.« (PG 554 f.)

Sowohl die von Simmel verwendete, antiquiert bis reaktionär klingende Semantik der »Entwurzelung« als auch die sozialstrukturelle Beschränkung der genannten Beispiele auf das Besitzbürgertum sollten nicht dazu führen, den systematisch entscheidenden Punkt aus den Augen zu verlieren: Wird Geld zum primären oder gar einzigen Objekt der Handlungsorientierung und führt daher zum Verkauf von Objekten, die für die Lebensführung eine zentrale Dimension haben, dann steigern sich zwar die individuellen Handlungsoptionen enorm über das erworbene Geld; fehlt es jedoch dadurch an Objekten, welche einen Sinnhorizont »definitiver Lebensinhalte« eröffnen, so geht den Individuen »Halt und Inhalt« ihrer Lebensorientierung verloren. Hier zeigt sich die ambivalente Stellung und Dynamik des absoluten Mittels: Zwar bietet Geld aufgrund der monetär strukturierten Marktförmigkeit der modernen Wirtschaft gegenüber allen anderen Formen des Besitzes ein höheres Maß an individueller Freiheit. Doch durch die Ausbreitung einer an der monetären Wahlfreiheit orientierten Handlungspraxis entfaltet sich eine gesellschaftliche Dynamik, welche die Institutionen positiver Freiheit schleift.[28]

Insbesondere in Hinblick auf Eigentum begründet Simmel in dieser Passage der *Philosophie des Geldes* eine von ihm allgemeiner gefasste These, wonach trotz der monetär vermittelten Umstellung einer Subsistenz- auf eine Marktökonomie »auch die Objecte des wirthschaftlichen Verkehres noch Seiten haben, die nicht in Geld ausdrückbar sind« (GSG 5: 186). Man kann hier von einer ethisch bedeutsamen Seite der ökonomischen Objekte oder auch der damit verbundenen (beruflichen) Tätigkeiten sprechen, die der Freiheit eine inhaltliche Bestimmtheit eröffnen.[29] Für eine individualisierte

28 Zu Simmels Kritik einer Ausweitung negativer Freiheit vgl. auch Lohmann (1993, insbesondere 58–60).

29 Eine systematische ethische Kritik der Grenzen monetärer Beziehungen außerhalb und innerhalb des Marktes hat Elizabeth Anderson – unter anderem auch in Referenz auf Simmel – entwickelt (vgl. Anderson 1993; siehe vor allem das siebte Kapitel »The Ethical Limitations of the Market«, insbesondere 147–150).

Lebensführung, die nicht bereits durch Gruppenidentitäten oder den sozialen Status determiniert ist, braucht es solche Objekte und Tätigkeiten, aber auch soziale Beziehungen der Anerkennung, wie Simmel an anderen Stellen seiner *Philosophie des Geldes* hervorhebt.[30] Denn sowohl die Objekt- wie auch die Sozialbeziehungen eröffnen erst die Bedeutungshorizonte und Ressourcen, die auf die Frage, »was mit jener Freiheit positiv anzufangen wäre«, eine sinnvolle Antwort ermöglichen können.

Die Frage nach der positiven Gestaltung der Freiheit stellt sich für die Gesellschaftsmitglieder in modernen Gesellschaften in verschärfter Weise, weil die Lebensführung individualisiert wird und damit zu einem größeren Grad den Individuen anheimgestellt ist – sie stellt sich jedoch auch nur, solange jene negative Dimension der Freiheit überhaupt gegeben ist. Daher verwirft Simmels ethische Kritik die monetäre Loslösung von bestimmten Eigentumsformationen und Tätigkeiten nicht grundsätzlich, vielmehr stellt er anhand der Geldinstitution die Frage nach einem gelingenden Verhältnis von negativer und positiver Freiheitsdimension in modernen Gesellschaften. Seine Kritik gilt nicht der Norm oder dem Wert individueller Freiheit selbst, sondern zielt auf ihre spezifische historische Verlaufsform. So bekräftigt Simmel auf der einen Seite als einen normativen Fortschritt, »daß durch das Geld der Mensch sich aus dem Befangensein in den Dingen erlöst«, hebt jedoch auf der anderen Seite hervor, dass dies »oft genug einen Verkauf und eine Entwurzelung personaler Werte bedeutet« (PG 556). Der Begriff der »personalen Werte«, den Simmel in seiner Gegenüberstellung anführt, erlaubt noch einmal eine abschließende allgemeine Bestimmung der ethischen Kritik monetärer Freiheit.

Der Begriff der personalen Werte, der vor allem im fünften Kapitel der *Philosophie des Geldes* entwickelt wird, beschreibt diejenige Art von Werten, welcher in modernen Gesellschaften im Zuge der Individualisierung eine zentrale Rolle in der subjektiven Lebensführung zukommt. Diese Rolle lässt sich mit Simmel wie folgt beschreiben: In vormodernen, nach feststehenden sozialen Statusgruppen differenzierten Gesellschaften ergab sich die Lebensführung eines Menschen aus der jeweiligen sozialen Position innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie. Ist hier die ethische Orientierung den Individuen in gewissem Sinne äußerlich gewesen, weil sie ihnen durch die soziale Ordnung vorgegeben war, so bekommt sie in modernen Gesellschaften eine

30 Vgl. PG 559 f. Diese Anerkennungsbeziehungen werden von Simmel zwar nur skizziert, sie lassen sich jedoch in einer zu den Objektbeziehungen analogen Weise als zentral für die positive Freiheitsdimension deuten.

stärker personalisierte, jedoch auch explizit kontingente Form. Den Individuen ist nun kein für die eigene Lebensführung obligatorischer ethischer Horizont vorgegeben, stattdessen gilt es, diesen selbst zu wählen und sich individuell anzueignen. Diese personalen Wert- bzw. Sinnhorizonte sind jedoch keine, die willkürlich von den Individuen geschaffen werden können, vielmehr können sie nach wie vor nur durch ihre gesellschaftliche Verankerung Geltung für die Individuen bekommen. So speist sich etwa die für die Identität moderner Individuen zentrale Wertvorstellung, welche mit dem eigenen Beruf verknüpft ist, aus der gesellschaftlichen Anerkennung dieses Berufs (vgl. PG 532 f., 559 f.). Doch auch wenn ethische Orientierungen ihre Geltung nur durch gesellschaftlich geteilte Bedeutungsvorstellungen gewinnen, so ist entscheidend, dass mit der personalen Form der Werte diese den Individuen nicht mehr im starken Sinne vorgegeben oder gar oktroyiert sind; vielmehr gilt es, die für das eigene Leben verbindlichen personalen Werte individuell zu wählen und sich anzueignen.

Von allen gesellschaftlich geltenden Werten diskutiert Simmel nur einen Wert als defizitär mit Blick auf die Form personaler Werte: den monetären. Während Wahrheit, Schönheit, oder Religiosität – so lässt sich sein Modell extrapolieren – als »definitive Werte« (PG 300) fungieren, die der Willkür zwar Grenzen setzen, denen das Subjekt jedoch zugleich auch etwas »entlocken« (PG 437) kann, so dass diese eine gelingende Form von Freiheit eröffnen können, ist Geld gerade aufgrund seiner Unbestimmtheit unfähig, diese Funktion zu übernehmen. Obwohl er mit dem Begriff personaler Werte kein inhaltlich bestimmtes Modell von gelingender positiver Freiheit vorgibt – eine solche Setzung läge Simmel absolut fern –, diskutiert er am Beispiel des monetären Wertes doch in struktureller Hinsicht einen Wert, der, wird er zum personalen Wert, nur defizitäre Formen der Lebensführung hervorbringen kann. Ex negativo entwickelt Simmel damit eine ethische Kritik moderner individueller Freiheit. Diese braucht mehr als nur negative, willkürlich zu bestimmende Freiheitsspielräume, wie sie das Geld eröffnet. Im Feld des Ökonomischen sind dies vor allem Objekt- und Sozialbeziehungen, wie sie sich in beruflichen Tätigkeiten ergeben, die in responsiver Weise der eigenen Freiheit Raum gewähren, indem sie zugleich über ihre intrinsischen Bedeutsamkeiten Grenzen und Anhaltspunkte des Verhaltens eröffnen. Wird Geld hingehen zum »Wert schlechthin« (PG 298) in der kulturellen Ordnung einer Gesellschaft, verkümmern diese Beziehungen und damit die individuelle Freiheit.

An der Geldinstitution zeigt Simmel also folgendes Problem auf: Durch die monetär eröffnete Freiheit kann sich die negative Freiheitsdimension als dominante und vereinseitigte Form von Freiheit verselbständigen. Geschieht dies und Geld wird in der Wertordnung einer Gesellschaft zum »absoluten Mittel«, dann steigern sich zwar die individuellen Handlungsspielräume enorm, aber zugleich lösen sich in der dadurch vorangetriebenen Monetarisierung die sozialen Institutionen auf, welche Sinnhorizonte für die positive Dimension individueller Freiheit gewähren. Es kommt zu einer verkümmerten Form von Freiheit, aus der eine Orientierungslosigkeit erwächst, die Simmel mit der Formel eines Lebens ohne »Halt und Inhalt« beschreibt. Die normative Paradoxie, die sich hier zeigt, besteht darin, dass die Realisierung und Ausweitung der monetär vermittelten negativen Freiheitsdimension durchaus als Fortschritt der Freiheit gefasst werden kann, macht sie doch ein unabdingbares Moment der modernen »Lebensform der Freiheit« aus; sie führt aber auch in einen Zustand, in dem die Freiheit für die Individuen wert- beziehungsweise bedeutungslos wird, da die gesellschaftlichen Grundlagen zur Orientierung der positiven Freiheitsdimension monetär untergraben werden. Dieser normativen Paradoxie ist nicht so einfach emanzipatorisch beizukommen: Zwar ergibt sich der dialektische Umschlag von Freiheit in Entfremdung durch eine vereinseitigte und dadurch verabsolutierte Realisierung des monetär vermittelten individuellen Freiheitsversprechens. Doch folgt man Simmel in seiner Analyse, dann wäre es ein fataler Fehler, nun politisch auf die Abschaffung monetärer Vergesellschaftung zu dringen. Denn auch gelingende Formen von Freiheit sind nicht ohne Instanzen der negativen Dimension von Freiheit zu haben – und dies bedeutet aus einer gesellschaftstheoretischen Sicht im Anschluss an Simmel, dass die Freiheitseffekte des Geldmediums nicht zur Disposition gestellt werden sollten. Hier zeichnen sich die praktischen Schwierigkeiten einer emanzipatorischen Antwort auf die dargestellten Ambivalenzen ab, die nun abschließend mit Simmel diskutiert werden.

Keine Auflösung der Paradoxie: Simmels Kritik des Sozialismus

Am Beispiel des Sozialismus diskutiert Simmel die Möglichkeiten und Folgen, das »Eigenleben« (PG 563) des kapitalistischen Marktes aufzuheben und dadurch die moderne Entfremdung in Gestalt der Kommodifizierung

menschlicher Arbeit samt ihrer ethisch negativen Folgen abzuschaffen. Statt einer verselbständigten Marktdynamik, die sich durch individualisiertes monetäres Handeln und deren soziale Wechselwirkung entfaltet, wird hier auf eine kollektiv geplante und geregelte Produktion und Distribution ökonomischer Güter gesetzt. Dieses Emanzipationsmodell diskutiert Simmel am sog. »Arbeitsgeld«, ihm zufolge ein Vorschlag, wie er »in sozialistischen Plänen auftaucht« (PG 563). Obwohl Simmel den politischen Kontext nicht über diesen, aus heutiger Sicht eher kryptisch anmutenden Hinweis hinaus erläutert, dürfte das Modell des Arbeitsgeldes im diskursiven Kontext der deutschen Sozialdemokratie der 1890er Jahre stehen; zudem zeigt es deutliche Anklänge an das von Marx in seiner *Kritik des Gothaer Programms* entwickelte Konzept einer »ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft« (Marx 1974: 24)[31], die über Arbeitsscheine die ökonomische Produktion und Distribution organisiert – eine Schrift, die erst 1891 von Engels herausgegeben worden ist und somit in den Zeitraum fällt, in dem sich Simmel intensiv mit dem Sozialismus beschäftigt hat (vgl. Köhnke 1996, insbesondere 454–456).

Simmel beschreibt zunächst die möglichen normativen Fortschritte eines sozialistischen Arbeitsgeldes: Indem die Produktion aller gesellschaftlich gewünschten Güter kollektiv geplant und die Teilhabe am ökonomischen Gesamtprodukt für alle Gesellschaftsmitglieder egalitär durch die jeweilige zeitlich-quantitative Teilnahme am gesamtgesellschaftlichen Arbeitsprozess geregelt wäre, könnte es nicht mehr zu den ungleichen und damit der Möglichkeit nach ungerechten monetären Bewertungen von Gütern und Diensten kommen, wie sie typisch sind für die (kapitalistische) Marktdynamik; auch wäre die individuelle Arbeitstätigkeit nicht mehr eine, der die unangemessene, entfremdende monetäre Form aufgezwungen wäre. Zwar existiert in diesem Transformationsmodell noch Geld in Form des sozialistischen Arbeitsgeldes, aber die einzelnen Arbeitsprodukte wären durch ihre kollektive Planung unmittelbar als eine nützliche und damit gesamtgesellschaftlich wertvolle Tätigkeit der Gesamtarbeit gewürdigt. Das Arbeitsgeld ist dann nur mehr die allen in gleicher Weise, durch die Teilnahme am Arbeitsprozess zukommende soziale Berechtigung zur materiellen Teilhabe am Gesamtprodukt.

Eine solche ökonomische Ordnung wäre zwar eine auf den ersten Blick gerechtere und weniger entfremdete, sie setze jedoch »eine völlig rationalisierte und providenzielle Wirtschafsordnung voraus, in der jede Arbeit plan-

31 Zu den im Folgenden genannten Arbeitsscheinen vgl. (ebd.: 23 f.).

mäßig, unter absoluter Kenntnis des Bedarfs und des Arbeitserfordernisses für jedes Produkt erfolgt« (PG 589). Nach Simmel ist eine solche Ordnung nicht nur allein technisch-institutionell schwierig zu realisieren, sie zeigt auch in normativer Hinsicht Probleme, die nicht leichtsinnig in Kauf genommen werden sollten. Ihm zufolge ist die gesamtgesellschaftliche Planung der Ökonomie nur für einfache Konsumprodukte komplikationslos möglich, deren kollektiver Bedarf außer Frage steht und der vorab in Hinblick auf diesen gesellschaftlichen Bedarf auch geplant werden kann. Jene Produkte, deren Produktion und Distribution schwieriger zu planen ist, weil sich der Bedarf danach nicht einfach allgemein bestimmen oder festsetzen lässt, bergen Schwierigkeiten der kollektiven Festlegung. Denn mit Blick auf solche Produkte und Arbeitstätigkeiten müssten stärker individualisierte und damit auch divergierende Bedürfnisse und Interessen miteinander vermittelt werden. Hier verwandelt sich Simmels institutionelle Problematisierung des Sozialismus in eine normative: Weil jene gesamtgesellschaftliche Planung es institutionell erforderlich macht, dass alle beruflichen Tätigkeiten vorab geplant und den Individuen entsprechende Tätigkeiten zugeordnet werden, die wiederum ihre individuelle Teilhabe am gesamten Arbeitsprodukt regeln, erlaubt eine solche Ordnung mit Blick auf Produktion wie Konsum weniger oder gar keinen kollektiv nicht vorab festgelegten, unbestimmten Spielraum individueller Freiheit. Indem das entfremdete »Eigenleben« des Marktes über einen gesamtgesellschaftlichen Plan aufgehoben wird, wird daher auch die negative Freiheitsdimension im Bereich der Wirtschaft radikal beschränkt, welche die monetär strukturierte Marktökonomie auszeichnet.

Diese Kritik am Sozialismus skizziert Simmel eher, als dass er sie voll entfaltet. So erörtert er insbesondere nicht, in welcher politischen Form jene Planung und Zuweisung der gesamtgesellschaftlichen Arbeitstätigkeiten erfolgt, etwa auf demokratischem oder diktatorischem Weg. Doch auch wenn seine Argumentation hier Lücken zeigt, so ist seine kritische Analyse der potentiell autoritären Dynamiken einer gesamtgesellschaftlichen Planung in Hinblick auf die individuelle Freiheit doch auch stimmig: Im stets möglichen und für den Konfliktsoziologen Simmel wahrscheinlichen Fall einer Uneinigkeit zwischen den Individuen würde die institutionell bedingte Notwendigkeit einer kollektiven Planung und Festlegung von Produktion und Distribution eine hierarchische Tendenz des Kollektivs gegenüber den Individuen erzeugen.[32] Zwar lässt sich mit gutem Recht einwenden, dass auch

32 Eine solches Problem erörtert Hannes Kuch ausführlicher am Beispiel von Robin Hahnels und Michael Alberts partizipatorischer Planungsökonomie in Kuch (2020: 223 f.).

das individuelle ökonomische Handeln durch die Marktdynamik und sozioökonomischen Ungleichheiten beschränkt und strukturiert wird; aber die Handlungskoordination erfolgt im Falle einer Marktinteraktion dezentral zwischen einzelnen Individuen oder Organisationen, woraus sich ein in Hinblick auf die Zukunft offenerer Horizont des individuellen Handelns entwickeln kann, der nicht vorab kollektiv abgestimmt und festgesetzt werden muss. Folgt man dieser, von Simmel nur skizzierten Kritik an einer sozialistischen Planungsökonomie, dann gilt, dass die Freiheit der Individuen nicht nur verkümmert, wenn, wie in der kapitalistischen Geldkultur, die gesellschaftlichen Strukturen und Sinnhorizonte für personale Werte aufgelöst werden; die Freiheit findet auch keine vernünftige Form, wenn positive Ziele kollektiv vorgegeben sind und kein negativer Freiheitsspielraum mehr vorhanden ist, der individuell erprobt werden kann.

Freilich ist Simmels Gegenüberstellung von Markt und Plan zu schematisch. Weder dürfte Simmels liberales Ideal einer freien Marktinteraktion dem real existierenden Kapitalismus mit seinem Mono- und Oligopolen, seiner kolonialistischen Gewaltgeschichte sowie seinen krassen Reichtumsasymmetrien gerecht werden; noch ist die Idee des Sozialismus mit den bis dato autoritären Realisierungsformen – welche Simmel allerdings um 1900 durchaus hellsichtig in seiner Kritik vorwegnimmt – identisch oder erschöpft. Doch die Frage, welche vernünftigen Vermittlungsformen von individueller Freiheit und einer kollektiven Politik möglich sind, etwa wie sie in Modellen eines demokratischen Marktsozialismus erörtert werden, soll hier nicht weiterverfolgt werden. Die Rekonstruktion von Simmels Sozialismuskritik sollte zunächst nur deutlich machen, dass die im Marxismus gängige Idee eines Planungskollektivismus nicht unbedingt eine emanzipatorische Antwort auf das Problem der Entfremdung darstellt.

Aber auch die Konzeption eines Trade-Offs von Freiheit für Entfremdung ist eine wenig überzeugende Antwort auf die Dynamik kapitalistischer Geldkultur. Angesichts dieser dilemmatischen Konstellation wird man der normativen Paradoxie gewahr, die Simmels *Philosophie des Geldes* entwirft: Die fortschreitende Realisierung monetärer Freiheit erzeugt die Dominanz einer allein negativ verstandenen Freiheit, die letztlich zur Verkümmerung personaler Freiheit führt. Dieser monetären Dynamik ist aber weder durch eine Planungsökonomie emanzipatorisch beizukommen, denn monetär strukturierte Marktbeziehungen sind in modernen Gesellschaften unauflöslich verschränkt mit individueller Freiheit; noch ist es aus einer an Simmel anschließenden sozialphilosophischen Sicht sinnvoll, jene monetäre Dyna-

mik und ihre Freiheitsform kritiklos hinzunehmen und das Loblied der Entfremdung anzustimmen. Das normative Problem ist vielmehr, dass zunehmende individuelle Unbestimmtheit in Form monetärer Freiheit eine Reduktion von Sinnressourcen positiver Freiheit zur Folge hat. Zugleich wäre die gesellschaftspolitische Vorgabe »definitiver Lebensinhalte«, wie sie mit bestimmten planwirtschaftlichen Modellen zwangsläufig einhergeht, jedoch eine für moderne Gesellschaften zu weit reichende Einschränkung individueller Handlungsspielräume. Folgt man Simmel, gilt es daher, die Gefahr monetärer Entfremdung zu einem gewissen Grad in Kauf zu nehmen.

Hier zeigt sich die Bedeutung der eingangs dargestellten Paradoxie der Kultur: Der (monetären) Verselbständigung des Sozialen ist nicht emanzipatorisch beizukommen, wenn man sie in eine Subjekt-Objekt-Identität aufzulösen oder stillzustellen versucht. Aus einer solchen sozialphilosophischen Perspektive dürfte es daher weniger sinnvoll sein, die Tragödie der monetären Kultur abschaffen zu wollen, sondern nach weniger tragischen oder positiv formuliert: demokratischen Verlaufsformen zu fragen, die auch gelingende Formen personaler Freiheit eröffnen. Diese demokratische Struktur muss jedoch auch einen von kollektiven Entscheidungen unabhängigen Raum individueller Willkürfreiheit bieten. Will man Simmels Analyse der monetären Moderne für eine kritische Sozialphilosophie aneignen, so gilt es daher, zwischen der Skylla eines autoritären Kollektivismus und der Charybdis individualistischer Geldkultur Wege der Emanzipation auszumachen. Die institutionellen und politischen Möglichkeiten hierzu können in diesem Rahmen zwar nicht weiter erörtert werden, aber es dürfte deutlich geworden sein, dass im Unterschied zu marxistischen oder anarchistischen Vorschlägen diese Wege mit Simmel gerade nicht über eine Abschaffung monetär strukturierter Beziehungen zu finden sind. Marktsozialistische Modelle hingegen dürften mit seiner Sozialismuskritik kompatibel sein und auch eine überzeugende politische Antwort auf die Probleme des Kapitalismus bieten.[33]

In einem Brief vom 23. Februar 1939 erwidert Walter Benjamin auf den Einwand Theodor Adornos, in einem Aufsatzentwurf für die *Zeitschrift für Sozialforschung* zu viel Gewicht auf ein Simmel-Zitat gelegt zu haben: »Ihr scheeler Blick auf Simmel –. Sollte es nicht Zeit werden, einen der Ahnen

33 Zu einem demokratischen Marktsozialismus vgl. unter anderem Wright (2010) und Honneth (2015). Zu aktuellen politischen Kämpfen und Emanzipationsbewegungen siehe das vierte Kapitel in Fraser und Jaeggi (2020).

des Kulturbolschewismus in ihm zu respektieren?«[34] Auf den ersten Blick verwundert Benjamins Formulierung, dürfte ihm doch – insbesondere, weil er in diesem Kontext auch auf die *Philosophie des Geldes* verweist – zweifelsohne bewusst gewesen sein, dass Simmel kein Anhänger des Sozialismus oder gar Bolschewismus war. Die in der Weimarer Republik von reaktionären Stimmen geprägte und auch im NS-Regime gängige Parole des »Kulturbolschewismus«, welche Benjamin an dieser Stelle ironisch entwendet, verweist zwar nicht im engeren Sinne auf politische Parteizugehörigkeiten, vielmehr wurden damit avantgardistische Strömungen modernistischer Kunst und Architektur je nach Belieben diffamiert.[35] Doch Benjamin scheint Simmel hier durchaus eine emanzipatorische Tendenz zuzuschreiben, die sich in einer Analogie erschließt: Ebenso wie mit dem künstlerischen Modernismus nicht nur ein ästhetisches, sondern auch ein soziales Freiheitsversprechen verbunden gewesen ist, lässt sich Simmels Werk nicht nur in theoretischer Hinsicht als Ausdruck einer avancierten philosophischen Modernität lesen, sondern auch in politischer Hinsicht als eine Gesellschaftstheorie verstehen, welche stets an der Frage gelingender Emanzipation orientiert ist. Eine solche Tendenz wohnt seinem Werk aber gerade deshalb inne, weil sich seine Theorie als höchst sensibel für die normativen Paradoxien der Moderne zeigt. Liest man Simmel auf diese Weise, so gilt es, seine Analyse und Kritik moderner Entfremdung weder revolutionär aufzulösen, noch sie in konservativer Absicht zu entschärfen. Simmel steht als Theoretiker zwischen diesen Optionen – und das macht ihn nach wie vor höchst aktuell. Sein Werk kann vor Augen führen, dass in normativen Paradoxien zu denken im Zweifelsfall

34 Adorno und Benjamin (1994: 405). Benjamin zitiert Simmel in seinem Entwurf *Das Paris des Seconde Empire bei Baudelaire*, der in einer kürzeren Fassung 1940 unter dem Titel *Über einige Motive bei Baudelaire* erscheint, wie folgt: »Die Leute hatten mit einem neuen, ziemlich befremdenden Umstand sich abzufinden, der den Großstädten eigentümlich ist. In einer glücklichen Formulierung hat Simmel festgehalten, was hier in Frage steht. ›Wer sieht, ohne zu hören, ist viel … beunruhigter als wer hört, ohne zu sehen. Hier liegt etwas für die Soziologie der Großstadt Charakteristisches. Die wechselseitigen Beziehungen der Menschen in den Großstädten zeichnen sich durch ein ausgesprochenes Übergewicht der Aktivität des Auges über die des Gehörs aus. Die Hauptursachen davon sind die öffentlichen Verkehrsmittel. Vor der Entwicklung der Omnibusse, der Eisenbahnen, der Tramways im neunzehnten Jahrhundert waren die Leute nicht in die Lage gekommen, lange Minuten oder gar Stunden sich gegenseitig ansehen zu müssen, ohne aneinander das Wort zu richten.‹« (Benjamin 1974: 539 f.) Adorno hatte an der Referenz auf dieses Simmel-Zitat kritisiert, dass Benjamin damit zu unvermittelt sinnliche Reaktionsweisen ins Spiel bringe (vgl. Adornos Briefe vom 10. November 1938 und vom 1. Februar 1939).

35 Einen sehr guten zeitgenössischen Einblick in diese willkürliche Diffamierungspraxis bietet der Artikel »Kulturbolschewismus« von Carl von Ossietzky (Ossietzky 1931).

die überzeugendere sozialphilosophische Antwort auf die Entfremdungsdynamiken der Moderne ist.

Siglenverzeichnis

GSG	Simmel, Georg 1989–2015.: Gesamtausgabe. 24 Bände. Hg. v. Otthein Rammstedt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
BgTrK	Simmel, Georg 1996 [1911]: Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: GSG 14, 385–416.
PG	Simmel, Georg 1989a [1900/1907]: Philosophie des Geldes, in: GSG 6.
GSG 2	Simmel, Georg 1989b [1889]: Zur Psychologie des Geldes, in: GSG 2, 49–65.
	Simmel, Georg 1989b [1890]: Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen, in: GSG 2, 109–295.
GSG 5	Simmel, Georg 1992 [1894]: Das Problem der Sociologie, in: GSG 5, 52–61.
	Simmel, Georg 1992 [1896]: Das Geld in der modernen Cultur, in: GSG 5, 178–196.
GSG 16	Simmel, Georg 1999 [1918]: Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, in: GSG 16, 209–425.

Literatur

Adorno, Theodor W. 1973 [1930]: Die Aktualität der Philosophie, in: Gesammelte Schriften. Band 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 325–344.

Adorno, Theodor W. 1981 [1965]: Henkel, Krug und frühe Erfahrung, in: Noten zur Literatur. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 556–566.

Adorno, Theodor W. und Walter Benjamin 1994: Briefwechsel 1928–1940. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Anderson, Elizabeth 1993: Value in Ethics and Economics. Cambridge und London: Harvard University Press.

Benjamin, Walter 1974 [1939]: Über einige Motive bei Baudelaire, in: Gesammelte Schriften. Band 1, Zweiter Teil. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Castoriadis, Cornelius 1984 [1975]: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Dahme, Heinz Jürgen 1988: Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber, in: Otthein Rammstedt (Hg.): Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 222–274.

Deutschmann, Christoph 1999: Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus. New York und Frankfurt a. M.: Campus.

Deutschmann, Christoph 2009a: Geld als universales Inklusionsmedium moderner Gesellschaften, in: Rudolf Stichweh und Paul Windolf (Hg.): Inklusion und Exklusion: Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit. Wiesbaden: VS Verlag, 223–239.

Deutschmann, Christoph 2009b: Geld und kapitalistische Dynamik, in: Sylke Nissen und Georg Vobruba (Hg.): Die Ökonomie der Gesellschaft. Wiesbaden: VS-Verlag 2009, S. 57–71

Durkheim, Émile 1995 [1895]: Die Regeln der soziologischen Methode. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Fitzi, Gregor 2020: The Philosophical Meaning of Simmel's Sociological Work, in: Gerald Hartung, Heike Koenig und Tim Florian Steinbach (Hg.): Der Philosoph Georg Simmel. Freiburg und München: Karl Alber, 85–110.

Frisby, David 1992: Sociological Impressionism. A Reassesment of Georg Simmel's Social Theory. London und New York: Routledge.

Ganßmann, Heiner 1996: Geld und Arbeit. Wirtschaftssoziologische Grundlagen einer Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt a. M. und New York: Campus.

Gehlen, Arnold 1975 [1963]: Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, in: Heinz-Horst Schrey (Hg.): Entfremdung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 27–41.

Geßner, Willfried 2003: Der Schatz im Acker. Georg Simmels Philosophie der Kultur. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Habermas, Jürgen 1983: Simmel als Zeitdiagnostiker, in: Georg Simmel. Philosophische Kultur. Gesammelte Essais. Berlin: Wagenbach, 243–252.

Hartmann, Martin 2002: Widersprüche, Ambivalenzen, Paradoxien – Begriffliche Wandlungen in der neueren Gesellschaftstheorie, in: Axel Honneth (Hg.): Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt a. M. und New York: Campus, 221–251.

Hartung, Gerald und Tim Florian Steinbach (Hg.) 2020: Georg Simmel. Philosophie des Geldes. Berlin und Boston: de Gruyter.

Hartung, Gerald, Heike Koenig und Tim Florian Steinbach (Hg.) 2020: Der Philosoph Georg Simmel. Freiburg und München: Karl Alber.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1976 [1820]: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, in: Werke. Band 7. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hetzel, Andreas 2011: Irreduzible Alterität. Zur Programmatik einer Negativistischen Sozialphilosophie bei Simmel, Plessner und Arendt, in: Burkhardt Liebsch, Andreas Hetzel und Hans Rainer Sepp (Hg.): Profile Negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium. Berlin: Akademie Verlag, 145–162.

Honneth, Axel 2015: Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung. Berlin: Suhrkamp.

Honneth, Axel und Ferdinand Sutterlüty 2011: Normative Paradoxien der Gegenwart – eine Forschungsperspektive, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 8. 1, 67–85.

Illouz, Eva 2003: Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus. Frankfurt a. M. und New York: Campus.

Jaeggi, Rahel 2016: Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Berlin: Suhrkamp.

Jaeggi, Rahel und Nancy Fraser 2020: Kapitalismus. Ein Gespräch über kritische Theorie. Berlin: Suhrkamp.

Kant, Immanuel 1977: Metaphysik der Sitten, in: Werkausgabe. Band 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Köhnke, Klaus Christian 1996: Der junge Simmel – in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Konersmann, Ralf 2003: Kulturphilosophie zur Einführung. Hamburg: Junius.

Kuch, Hannes 2020: Social Freedom beyond Capitalism. Three Alternatives, in: ders. und Victoria Fareld (Hg.): From Marx to Hegel and Back: Capitalism, Critique, and Utopia. London: Blooms Academic.

Landmann, Michael 1987: Einleitung des Herausgebers, in: Georg Simmel. Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7–29.

Lohmann, Georg 1993: The Ambivalence of Indifference in Modern Society. Marx and Simmel, in: Lise Widding Isaksen (Hg.): Individuality and Modernity. Georg Simmel and Modern Culture. Bergen: Sociology Press Bergen, 41–60.

Luhmann, Niklas 1997: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Lukács, Georg 1958: Erinnerungen an Simmel, in: Kurt Gassen und Michael Landmann: Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Berlin: Duncker & Humblot.

Lukács, Georg 1983: Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats, in: Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik. Darmstadt: Luchterhand.

Marx, Karl 1974 [1891]: Kritik des Gothaer Programms, in: Marx-Engels-Werke. Band 19. Berlin: Dietz, 13–32.

Marx, Karl 1975 [1867]: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, in: Marx-Engels-Werke. Band 23. Berlin: Dietz.

Merton, Robert K. 1936: The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action, in: American Sociological Review 1. 6, 894–904.

Musil, Robert 1978 [1943]: Der Mann ohne Eigenschaften, in: Gesammelte Werke. Band 1. Hamburg: Rowohlt.
Nassehi, Armin 1999: Gesellschaftstheorie, Kulturphilosophie und Thanatologie. Eine gesellschaftstheoretische Rekonstruktion von Georg Simmels Theorie der Individualität, in: ders.: Differenzierungsfolgen. Beiträge zur Soziologie der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag, 105–132.
Ossietzky, Carl von 1931: Kulturbolschewismus, in: Die Weltbühne 27. 16, 559–563. ‹https://archive.org/details/DieWeltbhne27-11931/page/n575/mode/2up›.
Paul, Axel T. 2012: Die Gesellschaft des Geldes. Entwurf einer monetären Theorie der Moderne. Wiesbaden: VS Verlag.
Paul, Axel T. 2017: Theorie des Geldes zur Einführung. Hamburg: Junius 2017.
Rammstedt, Otthein (Hg.) 1988: Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Rammstedt, Otthein und Heinz-Jürgen Dahme (Hg.) 1984: Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Rosa, Hartmut 2016: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp.
Schimank, Uwe 2009: Die Moderne. Eine funktional differenzierte kapitalistische Gesellschaft, in: Berliner Journal für Soziologie 19. 3, 327–351.
Schlitte, Annika 2012: Die Macht des Geldes und die Symbolik der Kultur. Georg Simmels »Philosophie des Geldes«. München: Fink.
Taylor, Charles 1992 [1988]: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Übers. von Hermann Kocyba. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Wright, Erik Olin 2010: Envisioning Real Utopias. London: Verso Books.

Zerstreute Versprechen. Siegfried Kracauer über die paradoxe Verkehrung der Massenkultur

Felix Trautmann

Dass in der Massenkultur die Kultur nicht einfach zur Masse kommt, stellt einen kritischen wie zugleich potentiell bürgerlich-elitären Gedanken dar.[1] Letzteres vor allem dann, wenn davon ausgegangen wird, dass in der Ausweitung auf die Masse ein Betrug an der Kultur begründet liegt. Dagegen hat die Tradition der Kritischen Theorie das Betrugsmoment auf Seiten der Masse festgemacht. Wie es im Untertitel des Kulturindustrie-Kapitels der *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno prominent heißt, geht es in der Kritik der Massenkultur darum, den Betrug der Masse an sich selbst auszuweisen – ein Betrug, der die Einzelnen gleichsam um das bringt, was die Massenkultur, bei aller Kritik, eben auch für alle verspricht: nämlich ein Reflexionsmedium der gesellschaftlichen Verhältnisse und damit eine Form von Aufklärung zu sein, die allen gleichermaßen zugänglich ist. Nur so verbindet sich mit der Kritik der Massenkultur die Frage, was in ihr uneingelöst geblieben ist. Wesentliche Aufgabe einer Kritischen Theorie der Kultur ist es entsprechend, die Ursachen hierfür zu benennen. In den Blick geraten zunächst vor allem die kapitalistische Verwertungslogik und Marktstruktur sowie die sozialen Herrschaftsinteressen, die sich mittels der Kultur artikulieren. Darüber hinaus regt sich bei den Denkern der Kritischen Theorie jedoch auch der Verdacht, dass die Massenkultur von einer inneren Dynamik getragen ist, die sie um sich selbst bringt und folglich eine anders gelagerte Kritik erfordert. Diese Dynamik lässt sich weder ökonomistisch oder manipulationstheoretisch erläutern und also nicht auf Kräfte zurückführen, die der Kultur äußerlich sind. Noch kann sie zum Anlass genommen werden, dem kulturpessimistischen Argument gegen die Massenkultur an sich das Wort zu reden. Um also an den emanzipatorischen Potentialen der Massenkultur festzuhalten, bedarf es nicht nur einer Kritik

1 Für hilfreiche Kommentare und die genaue Lektüre einer früheren Fassung dieses Textes sei Kai-Olaf Maiwald ausdrücklich gedankt.

der Marktförmigkeit der Kultur, sondern auch eines Verständnisses dieser inneren Kräfte.

In besonderer Weise ausgearbeitet findet sich eine solche Kritik der Massenkultur bei Siegfried Kracauer. Er hat, mehr als alle anderen Denker in der Tradition der Kritischen Theorie – obgleich in der Form weniger systematisch –, die Idee einer der Massenkultur inhärenten Verkehrungsdynamik formuliert. Der Struktur nach folgt diese Kritik dem für die Kritische Theorie insgesamt grundlegenden Gedanken, dass das Scheitern der durch die Vernunft vorangetriebenen Aufklärung des Bewusstseins aus dieser selbst heraus gedeutet werden muss; dass das Fehlgehen der Aufklärung selbst Ausdruck des historischen Rationalisierungsprozesses im Zuge der kapitalistischen Modernisierung ist und sich dies in allen gesellschaftlichen Sphären, also auch in der Kultur niederschlägt. Kracauers Kritik der Massenkultur, die er vor allem in unzähligen Essays und Feuilletonbeiträgen ausformuliert, nimmt damit zentrale Elemente der *Dialektik der Aufklärung* vorweg. Seine aufklärungskritische Diagnose bringt er in seinem womöglich bekanntesten Essay, *Das Ornament der Masse* (1927), auf die prägnante Formel, dass der Kapitalismus nicht »zu viel«, sondern gerade »*zu wenig*« rationalisiere und auf diese Weise den Prozess der Aufklärung, die er als Befreiung von Naturverhältnissen versteht, an- oder sogar ganz aufhält (OM: 57). Deutlich stärker noch als Horkheimer und Adorno entfaltet Kracauer dieses Verständnis einer dialektischen Verkehrung der Aufklärung an Phänomenen der Massenkultur. Er erweitert so, wie im Folgenden gezeigt werden soll, die Verkehrungsdynamik der Vernunft um eine Dialektik der Zerstreuung. In unzähligen, meist kleinteiligen Analysen und mit einer besonderen Nähe zum Material entwickelt er ein kritisches Verständnis solcher Umschlagsmomente, die nicht schon von vorneherein in der Massenkultur angelegt waren. Seine Texte, insbesondere die der Weimarer Zeit, zeugen davon, inwieweit sich die unzureichende Rationalisierung in der Massenkultur nicht nur negativ niederschlägt, sondern in ihr auch, bewusst oder unbewusst, reflektiert. Gerade die »unscheinbaren Oberflächenäußerungen« (OM: 50), also die populären, kulturtheoretisch abgewerteten Erscheinungen der Massenkultur erlauben ihm, die krisenhafte Gegenwart genauer in den Blick zu nehmen. Dieser Ansatz einer »materialen Dialektik« (Kracauer in: Adorno und Kracauer 2008: 215) zeichnet sich nicht zuletzt dadurch aus, für die vielfältigen und rätselhaften Entwicklungstendenzen sensibel zu sein und diese nicht, wie in der idealistisch verstandenen Dialektik, von der gesellschaftlichen Totalität oder von einer sozialen Gesetzmäßigkeit her zu deuten.

Die Zerstreuung wird in Kracauers Deutung der Massenkultur dabei zum wichtigsten und zugleich schillerndsten Ausdruck der gesellschaftlichen Verkehrungsdynamik. In der Zerstreuung ist zunächst ein Gegenbegriff zur Idee der Versammlung benannt und dies in zweifacher Weise: Zum einen bedeutet Zerstreuung die spezifische Konfigurationsweise der modernen Gesellschaft als Masse – im Unterschied zu traditionellen Formen der Gemeinschaft als einer Versammlung – und zum anderen bildet die Zerstreuung einen Kontrastbegriff zur bürgerlichen Idee der Kultur, verstanden als Sammlung im Sinne der Kontemplation und anderer konzentrierter Formen der Aufmerksamkeit. Daraus folgt nun jedoch nicht, dass der Begriff der Zerstreuung per se unproblematisch ist, denn Kracauer erkennt in ihm zugleich die Gefahr einer Verkehrung: zum einen die der bloß orientierungs- und haltungslosen Masse sowie, zum anderen, der bloß kompensatorisch von den durchrationalisierten Anforderungen der Arbeit ablenkenden Unterhaltung. Es ist dabei wichtig festzuhalten, dass der Begriff für Kracauer in keiner dieser beiden negativen Bedeutungsdimensionen aufgeht. Dies erlaubt es ihm, aus der Massenkultur heraus die Frage nach der Einlösung des Versprechens der Zerstreuung zu stellen, anstatt jenseits der Massenkultur nach einem Mittel zu suchen, das die Gefahr des Umschlags der Massenkultur in eine neue Gemeinschaft respektive in bloße Unterhaltung gänzlich bannt. Die kritischen, ja selbstkritischen Potentiale liegen ihm zufolge in der Massenkultur selbst. Mit dieser Überzeugung widmet sich Kracauer vor allem auch denjenigen massenkulturellen Phänomene zu, die einseitig als Ausdruck des kulturellen Verfalls und des falschen Scheins geringgeschätzt wurden.

In seinem Ansatz drückt sich somit eine Skepsis gegenüber den klassischen Ansätzen der Ideologiekritik aus. Indem er die von ihm beobachteten Phänomene der massenkulturellen Verkehrung nicht allein auf die destruktive Kraft der kapitalistischen Verwertungslogik zurückführt oder als Herrschaftseffekte deutet, bleibt Kracauer offen für die Frage, wie sich im Schein der Zerstreuung die uneingelösten Versprechen der modernen Gesellschaft stets noch bewahren. Die Massenkultur der Weimarer Zeit bietet ihm Anlass, diese Verkehrungsprozesse in Bezug auf die Vernunft und als Krisendynamik der modernen Gesellschaft zu deuten. Die gesellschaftlichen Krisen dieser Zeit umfassen für ihn weitaus mehr als die ökonomisch bedingte Not, wie sie in der Inflation nach dem Ende des Ersten Weltkriegs oder in der Weltwirtschaftskrise ab 1929 zum Ausdruck kommt. In der massenkulturellen Zerstreuung schlägt sich in Kracauers Perspektive insgesamt

eine widersprüchliche, ja paradoxe Entwicklung nieder. In ihr beobachtet er die negativen Effekte der Zerstreuung, die zu einer weiteren Mythisierung und Naturalisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse führt, erkennt in ihr aber auch das Potential, das Versprechen der modernen Lebensform in einer Weise zu realisieren, durch die sich die im Vergnügen aufgesparten Wünsche und Träume der Massen in eine gesellschaftskritische Kraft der Entmythologisierung verwandeln. Anders gesagt, Kracauer hält an der Möglichkeit fest, dass der Mythos in der und durch die Massenkultur selbst zerstreut wird – indes ohne dass dadurch die Gefahr gebannt ist, dass aus der Zerstreuung zugleich neue Mythologisierungen hervorgehen. Diese Bestimmung der Massenkultur erhellt sich umso mehr als eine paradoxe, wenn der historische Verlauf mitbedacht wird. Erst dies eröffnet eine Perspektive auf die Umschlagsmomente des Versprechens der Massenkultur, das heißt der Verfehlung ihres normativen Gehalts, der im egalitären Impuls der Massenkultur sowie in ihrer in Bezug auf mythische Vorstellungen destruktiven Kraft der Vernunft erkennbar wird. Die massenkulturelle Zerstreuung kann somit nicht, wie sich mit Blick auf die soziale Lage der Angestellten zeigen lässt, einseitig als Mittel der Distinktion oder, wie ganz generell hinsichtlich der Massen zu beobachten ist, der bloßen Verblendung verurteilt werden, sondern ist in sich paradox.[2] Dies soll im Folgenden anhand von Kracauers unterschiedlichen Bestimmungen des Begriffs der Zerstreuung erläutert werden. Zunächst ist es jedoch nötig, Kracauers Massenkulturanalyse historisch genauer zu situieren. Daran anschließend lassen sich die Umschlagsmomente – vom Glanz zum Kult der Zerstreuung, von der emanzipatorischen Kraft des Wünschens zum bloßen Rausch des Vergnügens, von der zerstreuten Masse zur neuen gemeinschaftlichen Versammlung – sowie Kracauers Suche nach einer Lösung in der Radikalisierung der massenkulturellen Zerstreuung besser verstehen.

2 Hierin begründet sich die Überzeugung, Kracauer eher noch als die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* im Horizont einer Kritik normativer Paradoxien verorten zu können. Zur Loslösung dieses Forschungsprogramms von den geschichtsphilosophischen Voraussetzungen bei Horkheimer und Adorno vgl. Honneth und Sutterlüty (2011: 69).

Geschichte und Massenbewusstsein: von der Krise zur Kritik der Moderne

Dass Kracauers Deutung der Massenkultur von einem Sinn für Paradoxien getragen ist, erhellt sich darin, wie für ihn Kultur und Masse überhaupt zusammenfinden: historisch, aber auch begrifflich. Die Massenkultur stand nicht von Anfang an im Fokus von Kracauers Texten und seine Hinwendung zu diesem Gegenstand kann als wegweisende Verschiebung in seiner intellektuellen Biografie verstanden werden. Die moderne Lebensform begreift er, zunächst noch durch seine philosophische Auseinandersetzung und die jüdische Theologie geprägt, als eine Krise integraler Sinngehalte und folglich geprägt durch Versuche der Kontingenzbewältigung. Seine stärker soziologisch und materialistisch, teilweise marxistisch ausgerichtete Betrachtung der Moderne als Prozess der Säkularisierung und Entzauberung entwickelt er erst im Zuge der 1920er Jahre – nicht zuletzt indem er den metaphysisch-theologisch bis melancholisch-existentialistisch ausgerichteten Fragehorizont in die Betrachtung der Phänomenalität des Sozialen überführt.[3] Stellte sich die Geschichte für den jungen Kracauer um 1920 noch im Lichte des Zusammenbruchs traditionaler Sinnzusammenhänge dar, werden sie in den Folgejahren in ein Deutungsschema integriert, das diese Entwicklung nicht mehr als tragische Desintegration der Welt, sondern als Ausdruck einer in sich fragmentarischen Lebensform begreift. Die Abstandnahme von den eher spekulativen geschichtsphilosophischen Deutungen der Zeitenwende kann dabei als Prozess einer intellektuellen »Selbstmodernisierung« verstanden werden (Mülder-Bach 1998: 7; vgl. auch Mülder 1985 und Frisby 2013 [1985]: 109 ff.). Begünstigt wird dieser Prozess nicht zuletzt durch die vor allem mit Ernst Bloch und Walter Benjamin geteilte Deutung des jüdischen Messianismus im Lichte der Moderne.[4] Die Wahrheit der Existenz lag nun

3 Vgl. diesbezüglich die 1922 erschienene Studie *Soziologie als Wissenschaft*. Sie geht aus von der Stellung des Menschen als endlichem Wesen im Verhältnis zum Absoluten und situiert entsprechend das soziologische Denken zwischen Immanenz und Transzendenz beziehungsweise zwischen Objektivität und phänomenologischer Konkretion. Soziologie wird darin als paradoxer Versuch bestimmt, von der Immanenzebene zur Transzendenz des Sinns, aus dem »leeren Raum des reinen Denkens in den erfüllten Raum der durch einen höchsten transzendenten Sinn überdachten Wirklichkeit zu gelangen, ohne bei solchem Übergang das sie konstituierende Wissenschaftsprinzip preiszugeben« (Kracauer 2006 [1922]: 10).

4 Vor allem zu Beginn der 1920er Jahre führt die jüdisch-messianische Idee des geschichtlichen Umschlagens bei Kracauer noch zu einer eher kulturpessimistischen, nostalgischen,

weniger im Begriff des Menschen als vielmehr in den Erscheinungen des modernen, vor allem urbanen Lebens (vgl. Huyssen 2019). Der intellektuelle Reifeprozess in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg schlug sich so nieder in einer immer stärker ausgeprägten realistischen Sicht auf die gesellschaftlichen Entfremdungsprozesse und einem kritischen Sensorium für die verschiedenen, vor allem auch rechts-intellektuellen Versuchungen, neue Sinnsubstrate zu formulieren.

In diesem Zusammenhang ist der neue Bezug auf die Masse beziehungsweise die Massenkultur zu verstehen. Er ist gleichfalls bedingt durch Kracauers Arbeit als Redakteur im Feuilleton der *Frankfurter Zeitung*, die er 1921 zunächst als freier, später als fester Mitarbeiter aufnimmt. Zwar überwiegen auch hier anfangs die Bezugnahmen auf eher intellektuelle und literarische Diskurse seiner Zeit – neben den Texten, die durch seine frühere Ausbildung als Architekt, dem Bauen und der Stadtplanung gewidmet sind. Doch es zeichnet sich bereits ab, dass er die moderne Gesellschaft nun nicht mehr in einer Krise geschichtsphilosophischen Ausmaßes eingerahmt sieht.[5] Die Moderne erscheint Kracauer nun vor allem darin krisenhaft, dass der Sinnzusammenbruch nicht als gleichsam sinnvolle Konsequenz der Entzauberung und Rationalisierung bejaht, sondern aufzuhalten versucht wird. Gegenüber den naturalisierten Sinngehalten erscheint, wie die Autor_innen der Kritischen Theorie insgesamt in der Linie von Marx festgehalten haben, auch der Kapitalismus zunächst als eine progressive Kraft – indes als eine, die durch ihre abstrakte Rationalität in neuer Weise mythisierend wirkt.

Jenseits dieser beiden schlechten Alternativen, traditionalistische Regressivität einerseits oder kapitalistischer Fortschrittsglaube andererseits, verortet sich Kracauer mit seiner Theorie der modernen Massenkultur. Einen ersten Niederschlag findet diese Neuausrichtung in der Auseinandersetzung mit Oswald Spenglers 1918 veröffentlichtem *Untergang des Abendlands* und seiner Rezeption. Die Kritik Kracauers zielt dabei auf den darin enthaltenen Kulturpessimismus, der die historischen Kräfte der Veränderung unterschlägt. Umgekehrt ist er jedoch genauso wenig von den liberalen Kritiker_innen Spenglers überzeugt, die diese transformatorischen Kräfte mit dem freien Willen kurzschließen (vgl. Kracauer 2011a [1921]; Kracauer 2011c

---

teilweise apokalyptischen Deutung der Moderne. Zu diesem »apocalyptic undercurrent« der frühen Texte vgl. Hansen (1991: 52 f.).

5 Zur Deutung, dass die kleine Form der Feuilletonessays ein Denken der Ambivalenzen und Paradoxien der Moderne gerade begünstigt vgl. Matala de Mazza (2010 und 2018); zum Feuilleton als Medium einer fragmentarischen Theorie der Moderne vgl. auch Mülder-Bach (1998: 10).

[1921]). Gegen die Untergangsvision, die nach der Erfahrung des Ersten Weltkriegs und auch den folgenden Krisenjahren zunächst nachvollziehbar erscheint, reicht es demnach nicht, lediglich den Glauben an eine bessere Zukunft zu propagieren – zumal dieser Glaube Tür und Tor für vielfältige neue Angebote aus der Sphäre der religiösen und spiritistischen Heilsversprechen bieten würde. Für Kracauer wird umso klarer, dass weder ein intellektueller Idealismus noch ein politischer Aktionismus gegen Spenglers geschichtsphilosophische Erzählung anzukommen hilft. Eine Antwort auf die Krise der modernen Kultur würden also die »Untergangsgerüchte« (Kracauer 2011a [1923]: 704) genauso wenig wie das Orakeln über eine bessere Zukunft geben können, da sie gleichermaßen eine von den konkreten Existenzbedingungen abgehobene Gesamtschau historischer Prozesse darstellen. Solche Versprechungen übertönen lediglich »die Drehorgelballade vom Untergang durch den Sirenengesang von der Erneuerung« (ebd.: 705). Untergangsszenario und Erneuerungsphantasie sind so die zwei Seiten der gleichen verhängnisvollen Verklärung der modernen Lebensform. Den arbeitenden Massen helfen sie nicht, einen neuen Sinn für die Transformation ihrer krisenhaften Lebenswirklichkeit zu entfalten.

Eine entschiedene Verbindung der Frage des Sinns mit der nach der Lebenswirklichkeit der Massen findet sich in der Studie über den Detektiv-Roman. Zunächst steht auch diese Arbeit noch unter dem Eindruck von Kracauers philosophischer Auseinandersetzung, führt sie doch ein Zwiegespräch mit Kierkegaards Idee des Menschen als Mittelwesen zwischen endlichem Dasein und der Unendlichkeit des Absoluten.[6] Doch vollzieht Kracauer im Zuge dieser Studie eine bemerkenswerte Wendung, indem er die Massenkultur nun in ein soziologisches Thema transponiert und also die philosophischen bis theologischen Fragen mittels des populären Genres des Detektivromans entwickelt. Hierin deutet sich die eigenwillige ideologietheoretische Perspektive auf die Massenkultur an, die Kracauer nun im Weiteren einnehmen sollte. Denn an den massenkulturellen Phänomenen lässt sich die historische Krisendynamik besonders gut ausmachen. Dieser Zugang zum Populären erweist sich insgesamt als eine »egalitäre Wende« (Koch 1996: 29) im Denken Kracauers und erlaubt es ihm, die »niederen« kulturellen Äußerungen in gleicher Weise wie die hochkulturellen, intellektuellen Artikulationen in seine Analysen einzubeziehen.

6 Vgl. dazu den Abschnitt »Sphären« in Kracauers Studie zum Detektiv-Roman (Kracauer 1979 [1925]: 11 ff.).

Die Studie über den Detektiv-Roman legt auch erstmals den doppelten Sinn der Zerstreuung aus. Im Abschnitt über die Hotelhalle wird das Motiv der zerstreuten Masse als Gegenbild zu jenem Modus der Versammlung aufgerufen, den seit jeher die Religionen bereitstellen. Die Hotelhalle wird als sinnbildlicher Ort beschrieben, an dem sich der Sinnzusammenbruch für die und in der Masse manifestiert, das heißt – hierin Georg Simmels Deutung des Großstadtlebens verwandt – als Ort, von dem aus ein neues Verständnis von Gleichheit erwächst und an dem die losen bis anonymen Relationen der Menschen ihren sozialräumlichen Ausdruck finden, ohne eines »Daches« zu bedürfen. Die Hotelhalle wird so zum »Kehrbild des Gotteshauses«, genauer: eine »negative Kirche« (OM: 160), in der sich die Masse als zerstreute erfährt und sich dabei »niemandem« mehr hingibt. Sie »ist der Schauplatz derer, die den stetig Gesuchten nicht suchen noch finden und darum gleichsam im Raume an sich zu Gaste sind« (OM: 160). Für Kracauer ist es diese Konfrontation mit dem Nichts der Offenbarung, die einen gänzlich neuen Sinn der Gleichheit ermöglicht: ein Gleichsein im »Verhältnis zum Nichts« (OM: 163), das »Entleerung, nicht Erfüllung bedeutet« (OM: 164). Bemerkenswert an Kracauers Gegenüberstellung von Kirche und Hotelhalle ist, wie er die Erfahrung des Sinnverlusts in eine neue Weise des sozialen Seins aufhebt, die, anders als das religiöse Ausharren in der existentiellen Unvollständigkeit vor Gott, das »Nichts« in der zerstreuten Relation der Beziehungslosen positiviert.

Mit der Neubestimmung der Masse als zerstreuter geht für Kracauer zugleich eine neue intellektuelle Haltung einher. Der kurze Text *Die Wartenden* von 1922 macht dies deutlich, indem er an das Bild der Hotelhalle anknüpft und die existentielle Ungewissheit zur Grundlage eines neuen Geschichtsbewusstseins macht. In den Großstädten findet sich die zerstreute Masse wieder, konfrontiert mit ihrer eigenen Gegenwart, »[j]eglichem bestimmten Glaubensbekenntnis entronnen« (OM: 106), aber doch durch ein »gemeinsames Los verbunden« (OM: 106). So leiden die Massen zwar »an dem Mangel eines hohen Sinnes in der Welt, an ihrem Dasein im leeren Raum« (OM: 106), doch in der Entleerung des metaphysischen Weltbezugs gewinnen sie allererst ein Bewusstsein davon, dass ihre moderne Lebensform vom »Zwange der durch kirchliche Autorität, durch Tradition, Satzung, Dogma gestifteten Gemeinschaft« (OM: 106) befreit ist. Diese neue Freiheit, die aus der Aufklärung genauso wie aus der politisch-ökonomisch bedingten Rationalisierung hervorgeht, bleibt jedoch zwiespältig, denn die existentielle Erfahrung der Moderne, zerstreut zu sein, das heißt – wie in der Hotelhalle –

überall und nirgends zu Hause zu sein, geht einher mit einer neuen Sehnsucht nach Gemeinschaft (vgl. OM: 108). Der »horror vacui«, dieser »Schrecken vor der *Leere*« beherrscht, Kracauer zufolge, die Menschen und bringt eben jenen Glauben hervor, die »zertrümmerte[] Welt von einem geglaubten hohen Sinn aus« rekonstruieren zu können (OM: 109).[7]

Aus dieser Kritik ergeben sich nun drei mögliche Verhaltensweisen – für all jene, die sich der Modernität ihrer existentiellen Lage bewusst werden und sich nicht den religiösen oder anderen ideologischen Sinnangeboten hingeben. Zwei der drei möglichen kritischen Haltungen schließt Kracauer jedoch als immer noch unzureichend aus: zum einen die des »*prinzipiellen Skeptikers*«, der sich von jeglichem Bezug auf das Absolute verabschiedet und dessen Kampf für die »Entzauberung der Welt« (ganz im Sinne Max Webers) sich selbst »in der schlechten Unendlichkeit des leeren Raums vollendet« (OM: 113) – und dabei womöglich wieder von der unterdrückten Sehnsucht nach einem Ausweg heimgesucht wird. Die andere, limitierte Haltung der Kritik ist die der »*Kurzschluß-Menschen*«, die »Hals über Kopf der Öde und dem Draußen entfliehen, um schnell in ein bergendes Gehäuse hineinzuschlüpfen« (OM: 114). Aus der Unmöglichkeit, in ein religiöses Glaubensgebäude einzuziehen, schaffen sie sich ein künstliches: »Unsicherheit heißt sie ihre Sicherheit unterstreichen und zwingt sie dazu, die von ihnen angenommenen Lehren mit viel mehr Kraftaufwand zu vertreten als etwa die Echtgläubigen es tun, die einer solchen dauernden Verteidigungspose nach innen und außen gar nicht bedürfen« (OM: 116). Dem gegenüber bleibt eine dritte Haltung, die für Kracauer den einzig relevanten Umgang mit der modernen Krise des Sinns ermöglicht. Sie besteht, ganz schlicht, im Warten: einer Haltung, die weder die Leere skeptizistisch bejaht noch einen vorzeitigen, trügerischen Sprung in einen neuen, »hemmungslos« ersehnten Glauben unternimmt (OM: 116). Die Wartenden sind zwar auch skeptisch, aber nicht in einem prinzipiellen Sinne, so dass sie den Bezug auf das Absolute nicht ganz aufgeben, ihn vielmehr im Negativen bewahren. Ihre Haltung ist ein »*zögerndes Geöffnetsein*« (OM: 116), da für sie »der Einbruch des Absoluten erst dann erfolgen kann, wenn wirklich das Gesamtwesen die Beziehung ein-

7 Für die Hingabe an diesen Glauben kritisiert Kracauer Ansätze wie die Anthroposophie Rudolf Steiners, die »den trügerischen Anschein erweckt, als stelle sie gesicherte Beziehungen zum Absoluten her« (OM: 110). Auch die Versprechungen der kommunistischen Parteien, gegen »die Tücke des sinnleeren Nur-Seienden« die »strahlende Visionen der Erfüllung« (OM: 110) zu setzen, sieht er von einem solchen Glauben getragen.

geht« (OM: 117). Sie ruhen daher nicht, sondern fokussieren sich auf die gesellschaftliche Erfahrung und Wirklichkeit im Hier und Jetzt.[8]

Die Verschiebungen und die Modernisierung im Denken Kracauers, die hier bislang skizziert wurde, sind die Voraussetzung für ein Verständnis der Massenkultur, das für mögliche Verkehrungen der modernen Kultur sensibel ist. Dies zeigt sich insbesondere in der Aufnahme der Lukács'schen Formel von der »transzendentalen Obdachlosigkeit«, denn diese wird, wie im Weiteren noch gezeigt werden soll, zum Prüfstein für ein modernes Verständnis der Massenkultur sowie zum Einfallstor für allerlei Ausflüchte aus ihr.[9] Die zerstreute Masse, die in keine neue Kirche einkehrt und durch ihre Zerstreuung eine neue Gleichheit – der Entleerung – und Freiheit – von mythischen Glaubenssätzen – gewinnt, verliert sich in den Augen Kracauers im Verlaufe der 1920er Jahre in Form einer gänzlich entleerten Zerstreuung und darin desorientierten Masse, die sich nach einem neuen Mythos, einer neuen Idee der Versammlung sehnt und diese spätestens 1933 findet. Dieser Prozess lässt sich nicht allein mit Verweis auf »den« Kapitalismus oder die manipulativen Machenschaften machtvoller Akteure erläutern, sondern ist bedingt durch die Dynamik der Zerstreuung selbst. In dieser Weise lässt sich Kracauers Denken der Massenkultur als Versuch verstehen, die Verkehrung des emanzipatorischen Potentials der Massenkultur als eine paradoxe zu entschlüsseln.

8 Im Warten kommt paradoxerweise beides zusammen: das Einlassen auf die Gegenwart genauso wie das Festhalten am radikalen Bruch mit ihr – ein Bruch, auf den man warten muss und der eine Transformation zeitigt, die nicht schon in der Immanenz der Geschichte angelegt ist. Zu diesem Motiv des jüdischen Messianismus, das Kracauer für die Haltung der Intellektuellen adaptiert, vgl. Hansen (1991: 53).

9 Mit dieser Formel deutet Georg Lukács zunächst den in der Romanform sich artikulierenden Verfallsprozess, das heißt den durch Aufklärung und Entzauberung bedingten Verlust von Gewissheit, Orientierung und Geborgenheit in der modernen Welt. Kracauer würdigt die philosophische Haltung von Lukács nicht zuletzt dafür, die Sehnsucht nach dem entschwundenen Sinn wach zu halten, wie er in seiner Buchbesprechung der *Theorie des Romans* schreibt (vgl. Kracauer 2011b [1921]: 288). Innerhalb der Kritischen Theorie ist die Formulierung Lukács' in der Folge vielfach aufgegriffen worden: nicht zuletzt von Kracauer und Adorno zur Beschreibung der eigenen existentiellen Erfahrung – das ist zumindest der von Leo Löwenthal übermittelten und durchaus ironischen Selbstverortung als Generaldirektoren des »Fürsorgeamts für Transzendental Obdachlose« zu entnehmen (vgl. Löwenthal 2003: 276).

Der Glanz der Zerstreuung: richtige und falsche Versprechen der Massenkultur

Kracauers Zuwendung zur massenkulturellen Zerstreuung geht, wie gezeigt wurde, aus seiner Reformulierung der modernen Krisendiagnose hervor. In der Folgezeit und im Verlauf der Zwischenkriegszeit verschiebt er den Blick von der Sinn- auf die Gesellschaftskrise, von der existentiellen Erfahrung auf den normativen Horizont der politischen Versprechen und ihrer Verwirklichung. Das Anschauungsmaterial liefert ihm das kulturelle Geschehen in seiner ganzen Breite, von literarischen und intellektuellen Diskursen, Phänomenen der Kunst und der Mode bis zum Kino und anderen Unterhaltungsformen. Die unzähligen Feuilletons zeugen von dem Spannungsverhältnis zwischen einer die Offenheit der Moderne bejahenden und einer remythisierenden Massenkultur sowie davon, dass Kracauer sich nicht in der transzendentalen Obdachlosigkeit einrichten, sondern den emanzipatorischen Versprechen, die in der Massenkultur angelegt sind, nachgehen will – zumal dort, wo diese Versprechen durch die Massenkultur selbst zerstreut werden. Dass er damit keine affirmative oder naive Sicht auf die Massenkultur eröffnet, liegt an der genauen Auslotung der Widersprüche, die der Zerstreuung innewohnen. Auf diese Weise weicht er von jenen kritischen Theorien der Kultur ab, die sich einseitig auf den Aspekt der Vermarktlichung und die damit zusammenhängenden Distinktionsprozesse, das heißt, auf all jene Phänomene konzentrieren, die mit der »Vermassung« und dem Verlust von Besonderheit oder der Massentauglichkeit und darin Marktförmigkeit kultureller Produkte einhergehen.

Diesen Theorien geht es um die Veränderung in der Produktion kultureller Gehalte, sofern diese auf andere denn kulturelle Werte, das heißt sobald sie auf Distinktion oder Absatz schielen. Kracauer teilt diese Kritik, erweitert sie jedoch entscheidend um eine kritische Perspektive auf die Massenkultur, die die paradoxe Verkehrung ihrer Versprechen fokussiert.[10] Zudem erscheint ihm die Rede von der ökonomisierten Kultur oft mit der Idee der Manipu-

10 Die Analyse von Paradoxien der Distinktion teilt Kracauer etwa mit Simmel. Dieser sieht in der massenhaften Nachahmung neuer Erscheinungen das kulturell wertvolle Moment der Differenz, das, wie im Fall der Mode, ursprünglich mit dem »Neuen« verbunden war, verwirkt (zu Simmel vgl. OM: 209–248) Eine ähnlich gelagerte Kritik findet sich bereits bei Tocqueville, auf den sich Adorno und Horkheimer in ihrer Kritik der Kulturindustrie diesbezüglich beziehen (vgl. dazu Rebentisch und Trautmann 2019 sowie den Beitrag von Rebentisch und Trautmann in diesem Band, 39–61).

lation der Massen und mit sozialpsychologischen Vereindeutigungen der Rezeptionsformen einherzugehen. Dagegen hat die Massenkultur genauso wie die soziale Organisation der Rezeptionsweisen für ihn mehr Spielraum. Gerade die neuen Medien, wie zu dieser Zeit das Kino, besitzen ihm zufolge das Potential, Kultur im Sinne einer kritischen Auseinandersetzung der Gegenwart zu realisieren.[11] Die Zerstreuung steht insofern nicht von vornherein unter dem Verdacht, jegliches Versprechen auf Besserung zu verschleiern. Sie besitzt, nicht zuletzt gegenüber den Versprechen der bürgerlichen Kultur, die sich in der Krise als falsch erwiesen haben, neue egalitäre und ungeahnte emanzipatorische Potentiale. Bei aller Kritik der regressiven Tendenzen, hält Kracauer so am Spannungsverhältnis von Glanz und falschem Schein der Massenkultur fest. Dies gelingt ihm nicht zuletzt durch seine auch methodologisch konsequent vollzogene Annäherung an die Erfahrungen der Massensubjekte, die der urbanen Lebenswelt sowie den neuen, durch die Massenmedien bedingten Erfahrungs- und Beziehungsformen Rechnung trägt.[12]

Die konkreten Effekte der massenkulturellen Zerstreuung lassen sich jedoch erst richtig erkennen, wenn ernst genommen wird, dass sich in ihr tatsächlich die Vorstellung einer, normativ gesehen, besseren Welt artikuliert – noch dort, wo der marktförmige, kompensatorische Charakter von Kultur am offensichtlichsten ist. Das heißt, Massenkultur erscheint in den Augen Kracauers erst dann in ihrem normativen Horizont, wenn sie ausgehend von den darin artikulierten Wünschen, Träumen und Versprechungen gedeutet wird. Im Glanz der Massenkultur äußert sich ein Begehren, das Voraussetzung von Emanzipation bleibt. Auch wenn die Zerstreuung sich als Verkauf von Träumen in Form von Kulturwaren entpuppen sollte, gibt Kracauer die Gehalte dieser Träume nicht preis. Von ihnen aus – nicht gegen sie – kann die Verkehrungsdynamik der Massenkultur nachvollzogen werden, und also gezeigt werden, wie die Versprechen der Massenkultur uneingelöst bleiben. Ausgehend hiervon erhellt sich, dass die Zerstreuung auch normativ den

11 Daher sieht Kracauer davon ab, für seine Kritik der massenkulturellen Zerstreuung die Kontrastfolie der Kunst einzuführen. Die Zerstreuung besitzt zwar auch eine kompensatorische Wirkung, im Sinne der Ablenkung, drückt sich jedoch im besten Fall als Unversöhntheit mit der Gesellschaft aus. Das heißt, nicht, dass Kracauer die Kritik der Scheinerfüllung und bloßen Unterhaltung vernachlässigt, doch verbindet er diese Kritik, anders als etwa Adorno, nicht mit der Idee der Kunst selbst (vgl. Adorno 1974 [1967]).

12 Für Adorno ist Kracauers Nähe zur Massenkultur hingegen schon vom falschen Schein infiziert. In Adornos Distanz zu den Phänomenen erkennt wiederum Kracauer nicht nur eine falsche Rigidität, sondern auch eine Unfähigkeit, die Phänomene dialektisch zu durchdringen (vgl. Kracauer in: Adorno und Kracauer 2008: 457 und 640).

Gegenbegriff zur alten Idee der Versammlung beziehungsweise Gemeinschaft bildet. In der Massenkultur vermag sich die Idee einer allgemeinen gesellschaftlichen und kulturellen Teilhabe zu realisieren, ohne dass die zerstreute Masse darin einer religiösen oder politischen Sinnstiftung untergeordnet und darin von einer transzendentalen Kuppel überwölbt wird.[13]

Aus seinen soziologischen Beobachtungen entwickelt Kracauer somit eine normative Perspektive der Kritik, die es erlaubt, den Widerspruch von Glanz und Wirklichkeit in der Massenkultur selbst und mit ihren eigenen Mitteln zu problematisieren, falsche von tatsächlich eingelösten Versprechen, bloße Ablenkung von emanzipatorischen Wunschvorstellungen und kritischer Selbstreflexion in der Zerstreuung zu unterscheiden. Dies lässt sich anhand des sozialen Aufstiegs der Angestellten zeigen, die für Kracauer zu den zentralen Gestalten der sich verkehrenden Massenkultur werden. Ihnen bietet sich die Kultur als Sphäre dar, in der sich ihr sozialer Aufstieg zu manifestieren verspricht. Der proletarischen Lebensform entwachsen, finden sie in ihrer Freizeit so tatsächlich ein Stück Freiheit. Die »Amüsierkasernen«, die Kinopaläste, die Vergnügungsparks sind Resonanzräume ihrer Träume und stehen damit nicht schon von vorneherein unter dem Verdacht des bloßen Scheins. Diese Orte wirtschaften zwar mit den Träumen und Wünschen der Angestellten und verdienen daran ihr Geld, doch sie stellen zugleich in Aussicht, in der Zerstreuung ein reales Bedürfnis nach Freiheit und Gleichheit zu realisieren. Zu dieser Erkenntnis gelangt Kracauer, indem er die Perspektive des Populären einnimmt und der Massenkultur als Kultur *der* Masse auf Augenhöhe begegnet. Er vermeidet damit aus der distanzierten Warte eines bürgerlichen Kulturverständnisses zu sprechen, das weniger vom egalitären Impuls als vielmehr vom distinguierenden Effekt der Kultur ausgeht. Und er hat keine Berührungsängste mit den populären Formen, so dass er auch nicht dazu beiträgt, die Masse als »Schreckgespenst« aufzubauen, die sie »dem Bildungsbürger war und ist« (Schlüpmann 1998 [1989]: 83). Sein besonderer Sinn für die Massen der neuen urbanen Lebenswelt entspricht einer Haltung, »die mit dem Andrang der Masse rechnet« (Matala de Mazza 2018: 28), die in ihr keine unkontrollierbare Gewalt erkennt, sondern eine Kollektivität ohne feste Form, die potentiell von der Idee der Klassengesellschaft

13 Die Zerstreuung lässt sich mit Ethel Matala de Mazza daher im Sinne eines alternativen Vertragsmodells als ein »populärer Pakt« verstehen, der das Versprechen der Teilhabe »ästhetisch erneuert« und »der seine politische Tragweite da entfaltet, wo er zum Maßstab für die Kritik jener Selbstbilder avanciert, die der Öffentlichkeit im Spiegel ihrer politischen Institutionen und Mandatsträger, aber auch in der Reflexion sozialtheoretischer Begriffsbildung entgegengehalten werden« (Matala de Mazza 2018: 27 f.).

oder der nationalen Gemeinschaft emanzipiert ist. Dass die konservative und bürgerliche Kritik der Massenkultur von der Verführbarkeit und der Vergnügungssucht der Massen ausgeht, bestärkt ihn gerade in seiner Parteinahme für die niederen Künste – gegen den Snobismus derer, die sie verachten.[14]

Es ist für Kracauer dabei klar, dass die Zerstreuung zunächst auf das Bedürfnis nach Ablenkung von der eigenen Notlage antwortet – ein Bedüfnis, das durchaus legitim ist. So wird in *Sommerlicher Vergnügungstaumel* (1923) die Frage nach dem Übermaß an Zerstreuung, einer regelrechten »Vergnügungswut«, noch damit beantwortet, dass diese der enormen ökonomischen wie auch geistigen Krisenerfahrung korrespondiert (Kracauer 2011b [1923]: 670). Die Vergnügungssucht ist darin ernst, dass sie nicht Ausdruck eines bloßen Zeitvertreibs ist, sondern auf die »Platzfurcht vor einem Leerraum« (ebd.: 671) zurückgeht. Lassen sich die Gründe für die Suche nach Ablenkung in der andauernden Krisensituation der Nachkriegszeit verorten, so gehen sie darin jedoch nicht auf. Kracauers Blick auf die Massenkultur richtet sich in dieser Zeit zunehmend auf die emanzipatorischen Versprechen, die in der Zerstreuung schlummern. In seiner Betrachtung verschiedener Vergnügungsorte erkennt er entsprechend, dass mit der Massenkultur eine ganz neue Form von Publikum und Öffentlichkeit einhergeht. Diese wird weniger von außen an diese Orte herangetragen, vielmehr erwächst sie gerade aus ihnen heraus. Die Kinos und Revue-Theater sind daher mehr als nur Ablenkung. Sie sind eben auch Orte, an denen sich die gesellschaftliche Suche nach einem – nun nicht mehr transzendental überwölbten – Sinn der Freiheit materialisieren kann. Die Massenkultur vermag darin neue Formen der sozialen Beziehungsformen, der Aufmerksamkeit und der sinnlichen Wahrnehmung zu ermöglichen, die der modernen Lebensform mehr als alle bürgerliche Kultur entsprechen. Aufgabe der Kritik der Massenkultur, als die Kracauer seine Arbeit als Feuilletonredakteur versteht, ist es, die Rezeptionsmöglichkeiten der Massen vor diesem Hintergrund zu deuten.[15]

---

14 So verteidigt Kracauer etwa das Recht auf Kitsch als einer Äußerungsform von Wünschen, die sehr wohl darum weiß, dass sie keine höheren Bedürfnisse zu befriedigen vermag. Die Entrüstung der Gebildeten über den Kitsch nimmt er hingegen zum Anlass für eine Kritik der bürgerlichen Selbstverklärung (vgl. Kracauer 2011a [1926]: 401).

15 Er erkennt darin, wie Benjamin, die Formierung einer neuen, weder kulturkritisch noch bürgerlich gerahmten Rezeption von Kultur. Die Zerstreuung wird hierbei als ein ganz eigener progressiver und massenförmiger Modus der Kritik an den Ausflüchten aus der Moderne gedeutet. Zu Benjamins diesbezüglicher Rede von der »Rezeption in der Zer-

Der Doppelcharakter der Zerstreuung, sowohl Ablenkung als auch im positiven Sinne »Vermassung« der Kultur zu sein, und das damit verbundene kritische Potential wird besonders anschaulich in Bezug auf die Revuen. Diese seien zwar ohne Sinn und dienen den müden Menschen nach der Arbeit zur Erholung und zur »Unterhaltung der Sinne«; doch auch wenn ihr »prunkhaftes Vielerlei […] die tagsüber strapazierten Nerven der Bürger« beruhigt und ihnen eine »pompöse Äußerlichkeit« vorspiegelt, so vermögen sie darin zugleich die Sinne der Masse für die Uneingelöstheit der massenkulturellen Versprechen zu schärfen (Kracauer 2011a [1925]: 247). An der einseitig auf den Effekt der Ablenkung und der Sedierung zielenden Beschreibung geht verloren, dass die Masse in der Zerstreuung eben doch über den Sinn und Zweck des tätigen Lebens ins Grübeln geraten kann – und zwar nicht trotz, sondern mittels der Zerstreuung. Denn die Revuen zeigen immer auch etwas, was es nicht gibt – nur eben allzu grell, so dass die darin sich Amüsierenden, wie in den Magazinen, lauter Bilder zu sehen bekommen, die sie so sehr blenden, dass sie überhaupt nichts mehr sehen (vgl. Kracauer 2011b [1925]: 313).

Dieser Punkt wird von Kracauer in seinen Bezugnahmen auf die Revuen der Tillergirls zugespitzt. Sein diesbezüglich wichtigster Text, *Das Ornament der Masse* (1927), kann als zwischenzeitliche Zusammenfassung seiner Theorie der Massenkultur gelesen werden.[16] In den Revuen und der »Präzisionsarbeit« der Tanzformationen zeigt sich nämlich für ihn der Zusammenhang von kapitalistischer Produktionsbedingung und Unterhaltungskultur gleichsam schlagend, denn in ihnen lässt sich der Ausdruck eines »entzückende[n] Taylorismus der Arme und Beine«, einer »mechanisierte[n] Grazie« (Kracauer 2011a [1925]: 248) erkennen. Diese Art der in der und für die Masse produzierten Unterhaltung steht den technisierten, raffiniert koordinierten und bisweilen auch choreografierten Arbeitsprozessen in den Fabriken und Büros, in denen die Körper ebenfalls Takt halten müssen, spiegelgleich gegenüber. Ausgehend von den Beinen der Tillergirls sowie vom Massenornament der Stadionaufführungen, verstanden als der »ästhetische Reflex der von dem herrschenden Wirtschaftssystem erstrebten Rationalität« (OM: 54), rückt er der falschen Rationalität, die in diesen Formationen zum Ausdruck kommt,

streuung«, die den Film als potentiell revolutionäres Medium der Masse begreift, vgl. Benjamin (1974 [1936]: 466).

16 Speziell der Essay *Das Ornament der Masse* wurde daher vielfach als eine frühe und in sich weniger pessimistische Fassung derjenigen These gedeutet, die Adorno und Horkheimer später in der *Dialektik der Aufklärung* entwickeln sollten (vgl. Levin 1995: 3; sowie Mülder-Bach 1998: 12).

auf den Leib und hält auf diese Weise den kulturkonservativen Kritikern der massenkulturellen Erscheinungsformen – den »Gebildeten«, die der Masse jegliches Vergnügen übel nehmen – einen kritischen Begriff der Zerstreuung entgegen (OM: 54).

Die Zerstreuung bildet somit nicht allein für die äußere Gesellschaftsbeobachter_in einen kritischen Spiegel, sondern auch für die Massen. Werden die massenkulturell vermittelten Träume und Wünsche nicht als bloßes Ablenkungsmanöver abgetan, zeigt sich, wie sich in ihnen jenes Vernunftmoment artikuliert, das der kapitalistischen Rationalität gerade abgeht. So sind es für Kracauer die Märchen, die »echten«, in denen das Reich der Vernunft »[v]orgeträumt« ist – Märchen, »die keine Wundergeschichten sind, sondern die wunderbare Ankunft der Gerechtigkeit meinen« (OM: 55).[17] Damit ist zugleich eine wichtige Differenz in Bezug auf die Vernunft benannt: Denn für Kracauer ist »die Ratio des kapitalistischen Wirtschaftssystems […] nicht die Vernunft selber, sondern eine getrübte Vernunft« (OM: 57). Dass er diese Erkenntnis mit Blick auf die populäre Kultur gewinnt, belegt, wie sehr für ihn in der zerstreuten Masse, und nicht in irgendeiner Idee der Gemeinschaft, die Grundlage für eine vernünftigere Form des gesellschaftlichen Zusammenlebens liegt. Dies obwohl die Masse zur Verkehrung dieses Vernunftmoments beizutragen droht, sobald sie, wie im Massenornament, den falschen Versprechen der Zerstreuung erliegt und sich als eine »jedes ausdrücklichen Sinnes bare *rationale Leerform* des Kultes« auslebt, die der kapitalistischen Rationalität der Organisation und Struktur nach in jeder Hinsicht gleicht (OM: 61). Aus diesem Grund erkennt Kracauer im Massenornament eine Verkehrung und Selbstbeschränkung der Vernunft, einen »Rückschlag in die Mythologie« (OM: 61).

17 Den Zusammenhang von Märchenerzählung und Vernunft leitet Kracauer von der Französischen Aufklärung her, die zur Revolution führen sollte: »Seiner zum Teil aus der Märchenvernunft stammenden *Rationalität*, wenn auch ihr nicht allein, sind die bürgerlichen Revolutionen der letzten hundertfünfzig Jahre zu danken, die mit den naturalen Gewalten der in die Welt verstrickten Kirche, der Monarchie und des Feudalwesens abgerechnet haben. Die unaufhaltsame Zersetzung dieser und anderer mythologischer Bindungen ist das Glück der Vernunft, da sich nur an den Zerfallsstätten der natürlichen Einheiten das Märchen verwirklicht.« (OM: 56 f.)

Das organisierte Glück: der Kult und die Leere der Zerstreuung

Dass das kritische Potential der Zerstreuung durch die Massenkultur selbst, ihre Produzent_innen ebenso wie ihre Rezipient_innen, verspielt werden kann, entwickelt Kracauer in gleicher Weise in Bezug auf den Film. In den Produktionen der Weimarer Zeit erkennt er eine Tendenz, wonach sich Zerstreuung in *bloße* Ablenkung, sich die »Märchenvernunft« (OM: 56) des Kinos in die Schöpfung neuer Mythen verkehrt. Das ist der für den Film und das Kino formulierte Umschlagspunkt in Kracauers Dialektik der massenkulturellen Aufklärung. Ihren höchsten ideologischen Ausdruck findet diese Verkehrungsdynamik in der Überzeugung, dass die Filme frei von Mythen seien – da es ja nur Filme sind und »[a]lles garantiert Unnatur« und zugleich »alles genau wie die Natur« ist (OM: 271). Kracauers daraus folgende Kritik, die er in unzähligen Filmbesprechungen und Essays zum Kino ausbreitet, betrifft dabei alle Aspekte des Films: seine Produktionsbedingungen, die Programme der kommerziellen wie auch der öffentlich-rechtlichen Studios, filmtechnische Neuerungen, einzelne Regieentscheidungen, die Handlungsstränge und Figurenbildung sowie die architektonische Veränderung der Kinosäle und insgesamt den Umbau des Kinos zu einem Erlebnisraum sowie nicht zuletzt die Kinogänger_innen. Hinsichtlich all dieser Aspekte sucht er zugleich nach Möglichkeiten, den Film als Medium der gesellschaftlichen Selbstreflexion zu wahren.

Tatsächlich hatte Kracauer zunächst gehofft, die Massenkultur könnte – insbesondere mittels des Mediums Film (vgl. Schlüpmann 1998 [1989]: 80–83) – eine populäre und egalitäre Öffnung der Kultur bewirken, durch die die metaphysischen Sinnangebote auf- und abgelöst würden: nicht nur die der Religion, sondern auch die der bürgerlichen Kultur, die sich dem Schönen, Wahren und Guten verpflichtet und den Zusammenhang von Wahrheit und Sittlichkeit ästhetisch herzustellen sucht. Doch musste er nun erkennen, dass dieses Versprechen nicht nur uneingelöst blieb, sondern die Massenkultur sich regelrecht in ein Zerrbild ihrer selbst verkehrte, in der die Zerstreuung lediglich der Ablenkung dient. Dies zeigt sich etwa im Kino in der Einschränkung der Rezeptionsmöglichkeiten, das heißt, nicht zuletzt darin, dass die Sinne durch die schnelle Abfolge der Bilder in den Unterhaltungsfilmen so sehr erregt werden, dass »nicht das schmalste Nachdenken sich zwischen sie einzwängen kann« (OM: 314). Die Kraft der Zerstreuung, die Lebenswirklichkeit der arbeitenden Massen widerzuspiegeln, verfehlt

sich hier somit selbst, indem aller Aufwand dafür betrieben wird, dass sie eben bloße Zerstreuung ist.[18] Entsprechend scharf kritisiert Kracauer, dass durch die Filmproduktionen ein Publikum geschaffen wird, das sich mit den immergleichen Motiven und unmotivierten Narrationen begnügt. Eskapistische Angebote und Rechtfertigungen der Gegenwart, individualisierende und entpolitisierende Erzählungen von Einzelschicksalen im Film rücken die drängenden Fragen der Zeit in »ferne Zeiten und Räume« (OM: 296). Diese Ferne ist nicht mehr die der Wünsche und Träume, die über das Bestehende hinausweisen, sondern die Zerstreuung beschränkt sich, indem sie sich genügt und reiner Selbstzweck wird. Die Massen der Angestellten können im Kino abschweifen, ohne dass sich darin eine kritische Distanz zu ihrer Gegenwart einstellt, sie können, anders gesagt, auf ein besseres Leben hoffen, »ohne ihren Berufsverband in Anspruch nehmen zu müssen« (OM: 298).

Entscheidend an dieser Kritik ist nun, dass für Kracauer die Frage, weshalb die Menschen die bloße Zerstreuung so attraktiv finden und der Kritik der Verhältnisse vorziehen, nicht schon mit dem Argument der Manipulation oder Scheinbefriedigung beantwortet ist. Auch den Vorwurf der Zerstreuungssucht der Massen hält Kracauer für fehlgeleitet, genauer: für »kleinbürgerlich« (OM: 313). Sein Blick richtet sich daher vielmehr auf die Betreiber_innen der Kinos genauso wie auf die Publikumsmassen. Während den Betreibergesellschaften kaum vorzuwerfen ist, dass sie aus dem Vergnügen ein Geschäft machen, trifft die Kritik die Massen umso mehr, da sie so bereitwillig ins Kino strömen und »dieser Industrie sich auszuleben erlaubt« (OM: 295). Von der Masse vermisst Kracauer, dass sie den egalitären Impuls der Massenkultur gegen ihre bürgerlichen Verächter aber ebenso gegen den kommerziellen Nutzen verteidigt, sich also sowohl gegen den bürgerlichen als auch den »industriellen« Charakter der Kultur formiert. Dies umso mehr, da die Massenkultur den arbeitenden Massen, die zuvor von der kulturellen Teilhabe ausgeschlossen waren, nun ermöglicht, sich als Teil einer nicht mehr schichtspezifisch stratifizierten Öffentlichkeit, kurzum als homogenes »*Weltstadt-Publikum*« zu begreifen, das »vom Bankdirektor bis zum Handlungsgehilfen, von der Diva bis zur Stenotypistin eines Sinnes ist« (OM: 313). Die

18 Kracauer betont damit, dass der Aufwand, der für die massenkulturelle Zerstreuung aufgebracht wird, vor allem falsch investiert ist. Er sollte darauf verwendet werden, die Gegenwart näher zu betrachten, anstatt alles daran zu setzen, Effekte der Ablenkung zu erzeugen. Der Ernst der Auseinandersetzung fehlt somit nicht, sondern ist in verkehrter Weise ausgerichtet: man „lenkt ihn von den Gegenständen ab, die seiner bedürften, und führt ihn Stoffen zu, die der Erholung gewidmet sind« (Kracauer 2004c [1931]: 529).

Massen verkennen, dass es ihre Kultur ist und dass die Massenkultur die bürgerliche Kultur unumkehrbar als beschränkte ausgewiesen und damit der »provinzielle[n] Abscheidung« (OM: 313) der Bildungsschichten ein Ende bereitet hat.

Umso mehr stellt sich die Frage, weshalb die Massenkultur gerade dort so erfolgreich ist, wo sie das bürgerliche Kunstverständnis zu imitieren und also für die Masse aufzubereiten versucht. Diese Frage ist nicht schon durch den Verweis auf das Moment der Ablenkung beantwortet. In der Anähnelung an die bürgerliche Kultur sieht Kracauer vor allem ein falsches Versprechen am Werk, das sich massenkulturell artikuliert: denn anstatt das »Abbild des unbeherrschten Durcheinanders unserer Welt« und damit den gesellschaftlichen Zerfall in der Zerstreuung kritisch erfahrbar zu machen, wird diese Welt in den Kinos »mit Draperien umhängt und zurückgezwungen in eine Einheit, die es gar nicht mehr gibt« (OM: 316). Diese Art der Zerstreuung verkehrt sich so in ein neues Versprechen der Versammlung. In den prunkvollen Kinosälen der Großstädte bietet sich den Massen, vor allem den durch ihre Aufstiegsaspirationen angetriebenen Angestelltenschichten, die Möglichkeit, wenigstens für einen Moment die lang ersehnte, jedoch längst zerfallende bürgerliche Kultur konsumieren zu können. In den Massen des Kinopublikums erkennt Kracauer das politisch fatale Bestreben, sich jenem Bürgertum anzupassen, das ihre soziale Lage allererst hervorgebracht hat. Diese Kritik macht sich nicht zuletzt an der räumlichen Gestaltung der »Filmpaläste« (OM: 311) fest, die an Theatersäle erinnern und sich somit an den ästhetischen Idealen der bürgerlichen Kultur orientieren. Der Glanz der Zerstreuung wird hierdurch zum bloßen Schein von Festlichkeit, zu einem gepflegten »*Prunk der Oberfläche*« (OM: 311), der zur Schau gestellt wird und etwas Erbauliches haben soll.[19] Die Theatersäle schaffen einen Raum, der der zerstreuten Masse wieder einen Ort der Versammlung anbietet: »noch ein Schritt weiter«, so Kracauers Schluss, »und die Weihkerzen leuchten« (OM: 315).

Auch auf der Ebene der Filminhalte zeigt sich diese Tendenz, denn die Masse wird zusehends und geradezu kultisch durch die immergleichen Clichés und Narrationen gebunden. In den typisierenden Darstellungen, den

19 An anderer Stelle heißt es ganz anschaulich zum gleichen Punkt: »Man erwartet Mozart zu hören und erblickt – von den seitlichen Plätzen übrigens verzerrt – amerikanische Filmgrotesken, die aus der stilvollen Gehaltenheit herausbrechen. Der Drang nach Theaterwirkung bei der Raumgestaltung ist in ästhetischer Hinsicht ein Irrtum, wie glänzend immer er sei.« (Kracauer 2004 [1926]: 204)

kalkulierten Wendungen und Ausgängen spiegelt sich nichts mehr von den Abgründen und Verwerfungen des gesellschaftlichen Lebens. Das Wünschen und Hoffen wird selbst stereotyp, so wie die, die ins Kino strömen und alle, die darin auf der Leinwand erscheinen (vgl. OM: 279–294). Das Problem dieser Entwicklung liegt nun nicht allein darin, dass die Filmindustrie kommerziell betrieben wird und am laufenden Band Massenware produziert. Es besteht zudem darin, dass gerade diese Filme den »Spiegel der bestehenden Gesellschaft« (OM: 279) bilden, also nicht auf die Massen spekulieren könnten, wenn sie nicht auch deren Geschmack zu treffen imstande wären. Es ist für Kracauer vollkommen klar, dass sich Filmproduzent_innen nicht »zu Darbietungen verführen lassen, die das Fundament der Gesellschaft im geringsten angreifen«, da sie sonst ihre »eigene Existenz als kapitalistische[] Unternehmer« vernichten würden (OM: 279). Viel schwerer wiegt die Tatsache, dass die »verlogensten Vorbilder« (OM: 280), die im Film aufgeführt werden, aus dem Leben selbst genommen sind – selbst dann, wenn die unwahrscheinlichsten Geschichten erzählt werden. Doch noch die »blödsinnigen und irrealen Filmphantasien« werden so »die *Tagträume der Gesellschaft*, in denen ihre eigentliche Realität zum Vorschein kommt«, und sie werden zum Ort, an dem die »unterdrückten Wünsche sich gestalten« (OM: 280). Aus diesem Moment des Unterdrückten lässt sich Kracauer zufolge jedoch ein Funken Hoffnung schlagen. In Bezug auf den Film formuliert er die kritische Pointe seiner Betrachtung, wonach weniger die Produzent_innen die Lügen erst erfinden müssen, die sie hernach verkaufen, als vielmehr sich das Reflexionsmedium Film verkehrt, indem darin immer wieder stereotype Abbilder dessen gezeigt werden, »wie die Gesellschaft sich selber zu sehen wünscht« (OM: 282). Hierin formuliert Kracauer seinen äußerst eigenwilligen Ansatz der Ideologiekritik, die von einer Verkehrung des massenkulturellen Versprechens in den Träumen und Wünschen selbst ausgeht. Dass der Film fabelhafte Erzählungen liefert, ist folglich nicht das Problem, sondern eher dass die Wirklichkeit und die Erfahrungen des Publikums darin zurückgedrängt werden und stattdessen Angebote erfolgen, der eigenen Gegenwart zu entfliehen.

Vor allem gegen Ende der 1920er Jahre führt diese Erkenntnis bei Kracauer zu einer merklichen Skepsis gegenüber der massenkulturellen Zerstreuung. Das Moment des Glanzes droht für ihn gänzlich im falschen Schein aufzugehen, Zerstreuung in reine Ablenkung umzuschlagen. Jene Sphäre also, mit der der Aufbruch in die große Welt, die potentielle Realisierung der eigenen Wünsche und Hoffnungen – also jene Sphäre, die ein Ge-

gengewicht zur Rationalität der Arbeit bildete –, wird zum Ort des reinen Zeitvertreibs, der die Mühen der Arbeitswelt rechtfertigt und der sogar, wie im Fall der Revuen und anderer Vergnügungsformen, eine Art Einübung in die Taktung der arbeitenden Körper bildet. Der Glanz wird, wie es später in der Angestelltenstudie heißt, selbst Gehalt (vgl. A: 98). Noch paradoxer formuliert: in der massenkulturellen Zerstreuung wird das Versprechen der Kultur selbst zerstreut. Der Verrat am Glanz der Zerstreuung ist somit komplett – oder wie es mit Blick auf den wiedereröffneten Lunapark heißt, das Vergnügen gibt es nur mehr als ein »organisiertes Glück«, so wie auch alle anderen Bereiche des Lebens durch Vorgaben strukturiert sind, ohne dass die Massen dagegen aufbegehren: »Vielleicht wollen es die Leute so haben, sie werden ja auch tagsüber durch Lichtsignale, Parteiprogramme und Verbände geleitet.« (Kracauer 2011a [1930]: 229) Die in dieser Weise verkehrte Zerstreuung ist insofern zu einem Bedürfnis geworden, das für die Massen nach den gleichen rationalen Maßstäben organisiert wird wie das Arbeitsleben, aus dem die Zerstreuung doch eigentlich ein Ausbruch sein sollte. So kehrt am Abend »die Menge geordnet aus der Luststätte zurück, die sie geordnet durchzogen hat« (ebd.: 231).[20]

In dieser Linie spitzt sich Kracauers Deutung der verkehrten Zerstreuung in den Jahren ab 1929, dem Beginn der Weltwirtschaftskrise, weiter zu. Auch hier sind die aktuellen Filmproduktionen sein bevorzugtes Untersuchungsfeld, denn in diesen zeigt sich, dass – woran die großen Produktionsfirmen in Deutschland ihren Anteil haben – die Zerstreuung, auf das regulierte Moment der Unterhaltung reduziert, bar jeder Möglichkeit wird, neue Perspektiven auf die Wirklichkeit zu erzeugen und damit aufzuklären. Das Publikum, das sich nur noch an der Zerstreuung berauscht, wird durch die sich darin selbst beschränkende Massenkultur um deren Versprechen gebracht.[21]

20 Als längst nicht in dieser Weise kongruent sieht Kracauer das Verhältnis von Arbeit und Vergnügen im Fall der französischen Gesellschaft. Gerade in Paris ist die Massenkultur gegenüber der bürgerlichen Kultur der »höhere[n] Gesellschaft« in ganz eigenständiger Weise präsent, hier »blüht die Vegetation der kleinen Leute« (Kracauer 2011 [1927]: 575). Die zerstreute Masse, ein »improvisiertes Mosaik«, strebt dabei nicht »himmelwärts«, sondern findet im Nebeneinander der Straßenbuden, wo sich ihre Wünsche ausleben dürfen, ihr Zuhause (ebd.: 576 f.).

21 Das heißt für Kracauer gerade nicht, dass das Versprechen der Massenkultur von Anfang an verlogen war, um nur die Masse bei der Stange zu halten – wie es etwa der Tenor der Kulturindustrie-Kritik von Horkheimer und Adorno bisweilen ist und die daher den Betrug um das, was sie verspricht, als einen grundsätzlichen fassen (vgl. Horkheimer und Adorno 1988 [1947]: 148). Für sie muss die Logik des Versprechens selbst zerstört werden, um die negativen Effekte für die Kultur unwirksam werden zu lassen: »Je weniger die

In der Zerstreuung ist die Masse nun vollkommen gefesselt, ganz im doppelten Wortsinn: ihre Freiheit eingeschränkt, ihre Affekte stimuliert. Paradox ist dieser Effekt, weil er sich gerade dadurch einstellt, dass die Massenkultur sich als Zerstreuung erfüllt. In der Zerstreuung realisiert sich nicht mehr jene Gleichheit der Entleerung, die Kracauer zunächst als Antwort auf die Sinnkrise der Moderne sah, sondern sie verstärkt die Leere des geteilten Sinnbezugs in einer Weise, die entweder die Masse apathisch zurücklässt oder sogar die Sehnsucht nach einem unverrückbaren Sinn, der die Leere wieder füllt, verstärkt. Als solchermaßen leere Zerstreuung verliert sie ihre kritische Funktion, die moderne Gesellschaft für Sinngehalte offen zu halten und den Unsinn der schlechten Wirklichkeit zu entblößen.[22]

Der Bogen dieser Kritik mündet, wie die zahlreichen Beiträge zu den neuesten Filmproduktionen vor allem in den Jahren 1931 und 1932 zeigen, im Vorwurf, dass in diesen Filmen keine Stoffe mehr gezeigt werden, die die Lebenswirklichkeit der Massen noch im Entferntesten betreffen. So stellt Kracauer in *Not und Zerstreuung* (1931) die Frage, ob denn tatsächlich »das bedrückte Gemüt allein die Zerstreuung begehrt« – und ob nicht der Film hier »aus der Not des Publikums die Tugend der Zerstreuung« macht und darüber »das Bedürfnis des Publikums nach Aufklärung« vergisst (Kracauer 2004b [1931]: 521). Darin liegt keine prinzipielle Ablehnung dessen, dass die massenkulturelle Zerstreuung in Zeiten der Not angenehm, erholend und erheiternd sein kann. Vielmehr zielt Kracauers Kritik darauf, dass dieser Effekt den Sinn von Zerstreuung verkehrt, wenn er zum »Leitmotiv« wird und »das bedrückte Gemüt« nurmehr dadurch erheitert, dass es dieses »immer dichter« (ebd.) einnebelt. Auch in den Versuchen, in der Zerstreuung den Schein einer bürgerlichen Kunsterfahrung zu wahren und dafür zu sorgen, dass diese »gepflegt« ist, offenbart sich eigentlich nur, »wie schwer es ist, leicht zu sein« (Kracauer 2004c [1931]: 529). Gerade jene Film- und Kulturproduktionen, die glauben, durch eine gewisse Ernsthaftigkeit den Ernst der Lage zu reflektieren, bleiben am Ende doch hoffnungslose Selbstvergewisserungsversuche der bürgerlichen Kultur: »Es ist, als habe man ein stabiles Haus für provisorische Zwecke errichtet. Ein solches Verfahren, das schon an sich sinnwidrig ist, widerspricht aber geradezu dem Wesen der Zerstreuung.

Kulturindustrie zu versprechen hat, je weniger sie das Leben als sinnvoll erklären kann, um so leerer wird notwendig die Ideologie, die sie verbreitet.« (Ebd.: 155 f.)

22 Dass eine Kursänderung in Bezug auf die Massenkultur möglich gewesen wäre – sowohl auf Seiten des Publikums als auch auf derjenigen, die sie produzieren –, an dieser Überzeugung hält Kracauer bis zuletzt fest (vgl. diesbezüglich etwa Kracauer 2004d [1931]: 573; vgl. auch die Kritik des Ufa-Programms in Kracauer 2004c [1931]: 529).

Sie verlangt nicht, pfleglich behandelt zu werden wie ein bedeutenderer thematischer Vorwurf, sondern will ihre Flüchtigkeit auch durch die Gestaltung zum Ausdruck bringen.« (Ebd.) Kurzum, Kultur wird, was Kracauer gerade ab 1930 mit immer mehr Klarheit benennt, zu einer Form inhaltsleerer »Dekoration« – und insofern erkennt er darin, politisch hellsichtig, eine »aufgeblähte Zerstreuung«, das heißt eine Blase, die recht bald platzen sollte (Kracauer 2004d [1932]: 70).

Die Angestellten: von der Distinktion in der Zerstreuung zur Versammlung im Faschismus

Die Diagnose von der entleerten Zerstreuung nimmt ihren Ausgang nicht allein von den Filmproduktionen und dem Kinopublikum. Sie findet sich darüber hinaus in Kracauers Untersuchung des Angestelltenmilieus, dem er sich Ende der 1920er Jahre zuwendet. Bei seinen Erkundungen dieses Milieus, seiner Arbeitsstätten und Freizeitaktivitäten, zeichnet sich immer klarer ab, dass die Entleerung und Verkehrung der Massenkultur selbst nicht schon damit begründet werden kann, dass die Massen der Angestellten verblendet und durch einen für ihre Bedürfnisse ausdifferenzierten Markt an Kulturwaren eingenommen sind.[23] Die Studie *Die Angestellten* (1930) erläutert die besondere Bedeutung der Massenkultur für dieses Milieu in einer Weise, die diese weder materialistisch ableitet noch ihr einen Begriff der hohen Kultur entgegenhält. Die Angestellten, zu dieser Zeit sozialwissenschaftlich ein noch immer neues Terrain, sind für die Deutung der Verkehrung deshalb so entscheidend, da sie zwar Lohnabhängige mit eher geringem Einkommen sind, jedoch den Lebensstil der klassischen Arbeiter_innenklasse nicht mehr teilen und ihr sozialer Aufstieg vor allem auch in der Massenkultur Niederschlag findet.

Die Angestellten bilden zu diesem Zeitpunkt bereits zahlenmäßig eine große Gruppe und ihr Anteil im Verhältnis zu den klassischen, vor allem Industriearbeiter_innen ist im Zuge der weiteren Rationalisierung und Tech-

23 Die Abkehr von der Manipulationsthese, das heißt von der Deutung der Rundfunkanstalten und Produktionsfirmen als »Verdummungsinstrumente im Interesse der herrschenden Klasse«, und die Kritik der Schuldzuweisung an einzelne Produktionsfirmen würdigt insbesondere Benjamin in seiner Besprechung der Angestelltenstudie (Benjamin 1991 [1930]: 224).

nisierung der Arbeitsprozesse enorm gestiegen.[24] Weshalb gerade die Angestellten Kracauers Aufmerksamkeit auf sich ziehen, hat zwei Gründe: in ihrer sozialen Stellung im Produktionsprozess sowie in ihrem Lebensstil erkennt er, mehr als all die rein soziologischen Erhebungen ersichtlich machen, eine generelle gesellschaftliche Transformation, die, wie sich schnell zeigt, eine politisch gesehen immer besorgniserregendere Tendenz hat. Zunächst bemerkenswert an den Angestellten als eines eigenständigen Milieus ist die Tatsache, dass sie mit keiner Theorie der Klassengesellschaft zu begreifen sind. Sie sind vielmehr Klassenübergänger im Zustand der Passage und bilden darin eine Art Nicht-Klasse: nicht mehr proletarisch und noch nicht bürgerlich. Aus der Arbeiterinnen_klasse aufgestiegen, das Bürgerliche durchaus begehrend, bilden sie, zumal in den rasch wachsenden Großstädten, eine neue mittelständische Lebensform. In den Angestellten löst sich das Versprechen des sozialen Aufstiegs tatsächlich teilweise ein, etwa in Form einer arbeitsrechtlichen Besserstellung, einem höheren Gehalt und einer besseren sozialen Absicherung. Doch dies allein ist nicht Kracauers Fokus. Er interessiert sich für die Angestellten vielmehr als einem neuen urbanen Typus mit einer erstaunlich gleichförmigen Lebensgestaltung und Mentalität.

Mit großer Genauigkeit beobachtet er, wie sich die Masse der Angestellten aus dem Klassenantagonismus befreit, jedoch ohne ein politisches Bewusstsein ihrer selbst zu gewinnen. Während das Proletariat ideologisch in seiner Welt gefangen und darin von den Rationalisierungen der Arbeit und dem neuen Konformismus der Lebensführung verschont bleibt, können sich die bürgerlichen Schichten ökonomisch und kulturell noch hinreichend gegenüber den *white collar workers* – so die sinnige englische Übersetzung für »Angestellte« – abgrenzen. Aus der Zwischenstellung der Angestellten heraus, sowohl im Bereich der Arbeit als auch in der Sphäre der Kultur, deutet Kracauer den besonderen Effekt, dass die Angestellten ein stark ausgeprägtes Bedürfnis entwickeln, wenigstens kulturell auf der Höhe des bürgerlichen

24 Als Gegenstand der Sozialwissenschaften sind die Angestellten in Kracauers Augen selbst paradox, bilden sie doch einen so sichtbaren Teil der urbanen Lebensform, den jedoch niemand bislang richtig umrissen hat (vgl. A: 10 ff.). Indem er in die Betriebe und zu den Berufsverbänden geht, mit einzelnen Angestellten spricht, aber vor allem ihre Orte der Zerstreuung besucht, legt er eine im besten Sinne interdisziplinäre, das heißt ethnografische, soziologische, politische, kulturtheoretische und sozialphilosophische Studie dieses Milieus vor. Erweitert wird dieses Vorgehen auch durch die zahlreichen Besprechungen von Romanen, die in dieser »Zwischenschicht« (Emil Lederer) spielen (vgl. unter anderem Kracauer 2011b [1932]: 118). Zu den Angestellten in der Weimarer Zeit vgl. zudem die späteren Studien von Speier (1977), Weeks (1980) und Jordan (1988).

Lebens zu stehen: dies zeigen die enorm erhöhten Ausgaben insbesondere für Freizeitaktivitäten und massenkulturelle Veranstaltungen (vgl. A: 92). Gerade in den urbanen Zentren ermöglicht die Massenkultur eine kulturelle Teilhabe, wie sie den Arbeiter_innen verwehrt bleibt. Die Angestellten, die zuvor selbst dem Proletariat angehörten, finden in den neuen Berufsfeldern aber eben in den der proletarischen Kultur gegenüber gehobenen Bereichen der Massenkultur ein Mittel zur Distinktion nach unten – und werten damit, das ein weiteres Paradox, die Lebensform und insgesamt das Ansehen der Industriearbeiter_innen weiter ab.

Die Aufstiegsaspirationen der Angestellten, die vom Wunsch nach einer Aufnahme in das bürgerliche Milieu zeugen, führen so jedoch auch zu einer Anpassung an die bestehenden sozialen Herrschaftsverhältnisse. Das Versprechen des sozialen Aufstiegs ist darin paradox, dass es sich für die Angestellten in der Massenkultur einlöst *und zugleich* nicht einlöst. So genießen die Angestellten ihren Aufstieg aus der Arbeiter_innenschaft, während sich in der Massenkultur die Teilhabe an der bürgerlichen Kultur gerade nicht oder eben nur vermeintlich realisiert. Die Vergnügungsetablissements, in denen sich die Angestellten tummeln, sind nicht der stein-, sondern eben der bloß »stuckgewordene Wunschtraum des Angestellten«, wie auch Benjamin unterstreicht (Benjamin 1991 [1930]: 224). Die Zerstreuung berührt so das Versprechen der Entproletarisierung und Verbürgerlichung zugleich, ohne eines der beiden nachhaltig zu verwirklichen. Die Massenkultur wird den Angestellten in der Folge zum Ort, an dem sie sich in Form des für ihre Zwecke durchrationalisierten Vergnügens über das uneingelöste Versprechen der Kultur hinwegtäuschen: »Man wärmt sich aneinander, man tröstet sich gemeinsam darüber, daß man der Quantität nicht entrinnen kann.« (A: 96) Im Dekor und im Schein des Gehobenen leuchtet so nicht das erhoffte Glück auf, sondern einzig der für sie »organisierte Trost«.

Dieser Prozess lässt sich nun auch als Verlust eines politischen Sinns oder Bewusstseins für die soziale Wirklichkeit fassen; als Flucht vor der Wirklichkeit, die in die Welten der massenkulturellen Zerstreuung, des erschwinglichen Konsums, der Illustrierten und ihrer Bilder führt und sie dort im Bann der Klassenverhältnisse hält. Kracauer gelangt zu dieser Analyse abermals durch seine spezifisch kulturtheoretische Betrachtung der ökonomischen Krisendynamik. Alles, was den sozialen Aufstieg zunächst auszeichnete, verfliegt in der Weimarer Republik Ende der 1920er Jahre: bedingt durch die Weltwirtschaftskrise waren die finanzielle Besserstellung, die Aufstiegschancen, die rechtliche und berufliche Absicherung gegenüber dem

Proletariat nicht mehr gegeben. Die Angestellten wurden nun in materieller Hinsicht wieder proletarisiert (vgl. A: 81 f.). Im Zuge dieser Wiederherabsetzung interessiert sich Kracauer vor allem für die Selbstdeutungen und die geistige Krisenwahrnehmung der Angestellten. Ist die Reproletarisierung auf eine ökonomische Krisendynamik zurückzuführen, so leiten sich dagegen die kulturellen Auswirkungen nicht unmittelbar daraus ab. Für Kracauer bleibt die eigentliche Frage, weshalb sich die Angestellten weiterhin etwas besseres dünken, obwohl ihnen dafür jede Grundlage fehlt. Dieses Beharren, das noch nicht einmal zu einer Binnensolidarität untereinander führt, ja diese sogar unterminiert, deutet er wie folgt: »Die im bürgerlichen Deutschland ausgeprägte Sucht, sich durch irgendeinen Rang von der Menge abzuheben, auch wenn er nur eingebildet ist, erschwert den Zusammenhalt unter den Angestellten selber. Sie sind aufeinander angewiesen und möchten sich voneinander sondern. […] Schon die untersten Angestelltengruppen behandeln sich so, als seien sie durch Welten geschieden.« (A: 83)[25] Der Effekt der Spaltung und Entsolidarisierung der unteren Schichten besteht auf Seiten der Angestellten somit in einer Blindheit für die kümmerliche Lage, in der sie sich letztlich alle gleichermaßen befinden. Die »mittelständische Lebensauffassung«, an der sie bei aller ökonomischen Schlechterstellung festhalten, wird ihnen so zum Verhängnis: das heißt die Angestellten »nähren ein falsches Bewußtsein«, da sie jene »Unterschiede bewahren [möchten], deren Anerkennung ihre Situation verdunkelt« (A: 81). Bei dieser Selbsttäuschung und in der damit verbundenen Trübung des politischen Bewusstseins spielt die Massenkultur eine zentrale Rolle, da in ihr der Schein der eigenen Besserstellung überhaupt möglich wird, während sie den Blick auf deren illusionäre Einlösung verstellt.

Aus der ökonomischen Verschlechterung der Angestellten folgert Kracauer nun wiederum, dass dadurch die Arbeiter_innen den Angestellten nicht nur materiell mindestens gleichgestellt, sondern auch »existentiell überlegen« sind, da das Leben als »klassenbewußter Proletarier« noch von »vulgärmarxistischen Begriffen überdacht [wird], die ihm immerhin sagen, was mit ihm gemeint ist« (A: 91). Dagegen befinden sich die Angestellten in einer politisch misslichen Lage, da sich das marxistische Klassenbewusstsein gerade nicht auf die Masse der Angestellten übertragen lässt, während die

25 Diese Dynamik der Entsolidarisierung im Angestelltenmilieu ist auch Gegenstand von Werner Türks Roman *Konfektion* (1932). Kracauer würdigt ihn in seiner Buchbesprechung entsprechend für die bloßstellende Beschreibung dieser Dynamik (Kracauer 2011b [1932]: 118).

bürgerliche Kultur, in die aufzusteigen die Angestellten begehrten, im Zuge der Krise selbst niedergegangen ist: »Zu den Genossen kann sie [i.e. die Masse der Angestellten] vorläufig nicht hinfinden, und das Haus der bürgerlichen Begriffe und Gefühle, das sie bewohnt hat, ist eingestürzt, weil ihm durch die wirtschaftliche Entwicklung die Fundamente entzogen worden sind.« (A: 91) Ideologietheoretisch bedeutet dies, dass die zerstreute Masse der Angestellten nun überhaupt kein politisches Bewusstsein ihrer selbst hat. Insofern greift in Bezug auf die Angestellten die Theorie des Klassenbewusstseins nicht mehr. Das Selbstverständnis der Angestellten verfehlt in einer Weise die faktische Deklassierung, dass die neuen Freiheiten, die die Angestellten im Zuge ihres temporären sozialen Aufstieges gewonnen haben, nun in die Unfähigkeit umschlagen, die eigene Notlage kritisch zu reflektieren. Die Massenkultur hat hieran einen wesentlichen Anteil, da ihre betörende Wirkung darin besteht, den Schein der eigenen Freiheit zu wahren. Hier zeigt sich die politische Auswirkung der verkehrten Zerstreuung: denn die »Flucht der Bilder« – in den Illustrierten, den Kinos und Revuetheatern – entspricht im Fall der Angestellten zugleich einer »Flucht vor der Revolution« (A: 99). Die Massenkultur bietet den Angestellten die nötige Ablenkung von der Tatsache, dass sie hinsichtlich ihres politischen Bewusstseins gänzlich obdachlos geworden sind. Der ihnen »gespendete Glanz« wird die Angestellten »nur gerade so weit erheben, daß sie desto sicherer an dem ihnen zugewiesenen Ort ausharren« (A: 93). Dank der Massenkultur gelingt es den Angestellten immerhin noch, mehr zu scheinen als sie sind, oder zumindest nicht ganz den Glauben aufzugeben, doch irgendwie an der bürgerlichen Kultur teilzuhaben und den »Hauch der großen Welt« zu verspüren (A: 95). In der Rede von den »Asylen für Obdachlose« schließt sich nun auch der Bogen zu Kracauers Beschreibung der transzendentalen Sinnkrise Anfang der 1920er Jahre. Hierin denkt er seine eigene Krisendiagnose gegen Ende der Weimarer Zeit konsequent weiter, indem er die Formel von der »transzendentalen Obdachlosigkeit« nun gesellschafts- und ideologiekritisch ausdeutet. Auf diese Weise vermag Kracauer die Verkehrung der Massenkultur von einer egalitären Öffnung der Kultur auf sich selbst zu einer bloßen Stabilisierung des Bestehenden zu erläutern. Denn für ihn sind es die »Pläsierkasernen« (A: 95) der Massenkultur, in denen sich jeglicher Sinn für die gesellschaftliche Krisenlage zerstreut. Ist es 1923 noch der sprichwörtliche »Untergang des Abendlandes«, der »bengalisch beleuchtet und mit Raketengeknatter begleitet« (Kracauer 2011b [1923]: 670) wird, steht das bengalische Feuer wie auch die bunte Wasserkunst in der Angestelltenstudie sinnbildlich

für die »Dürftigkeit« des Lebens vieler Angestellten, das sich in die Zerstreuung flüchtet und, »seines Ursprungs uneingedenk« (A: 101), in einer weltanschaulichen Leere auflöst.

In der Angestelltenstudie erkennt Kracauer jedoch einen, politisch gesehen, noch viel folgenreicheren Aspekt dieser durch die Massenkultur bedingten Verkehrungsdynamik. Die massenkulturelle Erfahrung der transzendentalen Obdachlosigkeit macht die Angestellten politisch wankelmütig und zugleich empfänglich für Deutungsangebote, die die Frage der emanzipatorischen Transformation der modernen Existenzbedingungen zugunsten eines neuen Mythos der Versammlung suspendieren. Aus der Entleerung des politischen Bewusstseins leitet Kracauer entsprechend ein »Geöffnetsein« der angestellten Massen für den Faschismus ab. Zahlreiche der kürzeren Texte, die er unmittelbar nach der Angestelltenstudie verfasst, widmen sich dem Zusammenhang eines unmöglichen *Klassen*bewusstseins der Angestellten und der Verkehrung ihres *Massen*bewusstseins in der Idee der nationalistisch, antisemitisch und rassenideologisch mobilisierten Volksgemeinschaft. Der Weg zum Sozialismus ist dem proletarisierten Mittelstand, als den Kracauer die Angestellten seit seiner Studie begreift, als Ausweg aus der eigenen transzendentalen Obdachlosigkeit verstellt – dies, obwohl die Angestellten angesichts ihrer unzweifelhaften materiellen Not durchaus von einer »antikapitalistischen Stimmung auf ökonomischem Gebiet« getragen sind (OM: 99). Ebensowenig bietet der Liberalismus der bürgerlichen Kultur für diese Stimmung eine politische Heimat. Die Konsequenzen dieser besonderen Stellung – weder proletarisch noch bürgerlich – beobachtet Kracauer nicht zuletzt anhand der nationalistischen Neuausrichtung des depossedierten Mittelstands. Exemplarisch zeigt sich dies in den Protagonisten der Zeitschrift *Tat*, die zu dessen neuen intellektuellen Sprachrohr werden: »Sie stehen im Leeren, und übrig bleibt ihnen nur der Versuch, ein neues Bewußtsein herauszubilden, das ihre soziale Weiterexistenz ideell gewährleistet. Daher der verzweifelte Kampf der durch die *Tat* vertretenen Zwischenschichten gegen den Liberalismus, dem sie entstammen; daher die Verherrlichung von Staat, Raum, Mythos.« (OM: 100)[26] Diese nationalistische bezie-

26 Auch die Literatur der konservativ revolutionären Autoren der Zwischenkriegszeit, wie Ernst Jünger, Friedrich Hielscher und Franz Schauwecker, die mit ihrem »soldatischen« Nationalismus den Ersten Weltkrieg idealisierten und die ebenfalls mittelständisch waren, deutet Kracauer in gleicher Weise als geistige Wegbereiter des Nationalsozialismus (vgl. Kracauer 2011 [1933]: 436). Zunemend klarer wird für ihn, dass der Mittelstand den »Hauptstamm der Hitler-Bewegung« bildet: von »diesen Schichten nimmt der Nationalsozialismus seinen Ausgang, auf sie stützt er sich bis heute, und ihren keineswegs einheit-

hungsweise faschistische Verkehrung der Massenkultur ist hierbei nicht schon als ursächliche Erklärung für den Nationalsozialismus zu verstehen, aber Kracauers Deutung der Angestellten enthält wichtige theoretische Ansätze für die Frage, wie der Faschismus in Deutschland gleichsam aus der Mitte der Gesellschaft hervorgehen konnte. Sehr viel klarsichtiger als viele andere seiner Zeitgenoss_innen erkennt er, wie die zerstreute Masse, die in *Das Ornament der Masse* noch als Gegenmodell zur Volksgemeinschaft gedacht wurde (vgl. OM: 53), eine propagandistisch erreichbare und versammelte Masse werden konnte, und wie sehr sich diese katastrophische Wendung in der Massenkultur selbst ankündigt.[27] Die Tendenz zum Konformismus liegt für ihn jedoch nicht allein in der Massenkultur begründet, sondern dem von den Mittelschichten verspürten und »durch ihre Deposseedierung und Proletarisierung erzeugten« Druck begegnet der Nationalsozialismus mit einem Angebot des weltanschaulichen »Obdachs«, das weder klassenzentriert oder internationalistisch noch, wie im Liberalismus, auf den atomisierten Einzelnen ausgerichtet ist (vgl. Kracauer 2011 [1933]: 434 f.). Auf diese Weise wird ausgehend von der aktualisierten Deutung der transzendentalen Obdachlosigkeit für Kracauer der Erfolg des Nationalsozialismus begreiflich, denn dieser nutzt die politische Bewusstlosigkeit und das Distinktionsbedürfnis der Mittelschichten aus, »münzt ihre tiefen Ressentiments gegen den Marxismus, der sie ausschaltet, und gegen den Kapitalismus, der sie in jeder Beziehung hinsiechen läßt, in Zielsetzungen um, die positiv zu sein scheinen« (ebd.: 443). Auf diese Weise hat die Verkehrung des Angestelltenmilieus zu einer haltungslosen Masse einen wesentlichen Anteil daran, dass der Nationalsozialismus als eine Antwort auf die umfassende Krisendynamik erscheinen konnte. Die Angestellten, die sich durch den egali-

---

lichen Bedürfnissen antwortet sein Programm« (ebd.: 434). Dieser Gedanke wird später zudem in *Von Caligari zu Hitler* wieder aufgenommen (vgl. Kracauer 1979 [1947]: 161 f.). Auch die geplante Studie zum Verhältnis von Masse und Propaganda sollte aufzeigen, dass die verarmten Mittelschichten etwas rebellisches und konformistisches zugleich haben, von ihnen also ein Aufruhr und ein Wunsch zur Systemänderung – jedoch nicht im Sinne einer sozialistischen Revolution – ausgeht. Hierin liegt gewissermaßen Kracauers Beitrag zur Deutung der Lage der Arbeiter_innen und Angestellten am Vorabend des Dritten Reichs.

27 Damit benennt Kracauer auf seine Weise – indes deutlich näher am historischen Material entwickelt – den engen Zusammenhang von Massenkultur, Konformismus und Hörigkeit, den die *Dialektik der Aufklärung*, in ihrer Kritik stärker am systemischen Charakter der Produktion von Kultur orientiert, als den zwischen der Monotonie der Kulturwaren und dem Verfallen der Massen aufs »Weitergehen und Weitermachen« (Horkheimer und Adorno 1988 [1947]: 157) beschreibt.

tären Impuls der Massenkultur allererst als Klassenübergänger formieren konnten, wurden im Zuge ihrer Deklassierung zu einer durch die Idee der Nation und andere Mythen affizierbaren Volksgemeinschaft, in der die Idee der Klassenlosigkeit faschistisch, das heißt mittels Ersatz-Ideale und durch »die Illusion einer Aufhebung nachteiliger Klassengegensätze« (ebd.) realisiert erscheint.

Schluss: die radikalisierte Zerstreuung und ihre Grenzen

Bemerkenswert an Kracauers Theorie der Massenkultur ist, dass er angesichts der negativen Entwicklungen und Verkehrungen an der Überzeugung festhält, dass es nie soweit hätte kommen müssen. Die konformistische Rebellion und der protofaschistische »Aufruhr« der Mittelschichten, die Entleerung und uneingelösten Versprechen der massenkulturellen Zerstreuung sind für ihn kein prinzipielles Argument gegen die Massenkultur selbst. Diese Überzeugung geht aus der Beobachtung hervor, dass das Publikum, die Produzent_innen, die Politik, die Intellektuellen stets die Möglichkeit haben und hatten, Einfluss auf die Art und Weise der Zerstreuung und ihrer Rezeptionsweise zu nehmen, das heißt die Massenkultur als eine Form der egalitären Teilhabe und als Reflexionsform der eigenen Verhältnisse zu realisieren. Anders gesagt, Kracauer glaubt nicht, dass die Massenkultur in ihrer Verblendung derart total wirken kann, dass sich niemand mehr in ihr dagegen regen kann und sich die gesellschaftlichen Widersprüche völlig verbergen. Anlass zu dieser Annahme gibt die Massenkultur selbst, denn die in ihr Zerstreuten wissen genau, dass sie durch die Massenkultur dem schnöden Arbeitsalltag nicht entkommen. Der Schein der Zerstreuung überblendet die glanzlose Welt der Arbeit eben nie dauerhaft, denn wenn in den Morgenstunden »der Kellner [das Licht] ausknipst, scheint freilich der Achtstundentag gleich wieder herein« (A: 98).

An dieser Stelle setzt Kracauer nun mit seinem Selbstverständnis als Kritiker der massenkulturellen Zerstreuung ein. Dies zeigt sich nicht nur im Vorwurf, etwa an die Filmproduzent_innen, das kritische Potential der Massenkultur verspielt zu haben, sondern auch in den zwar raren, aber darin umso überschwänglicheren Besprechungen positiver Gegenbeispiele einer kritischen Form massenkultureller Zerstreuung im Meer der sinnentleerten

und mediokren Produktionen.[28] Wie seine immer neuen Auseinandersetzungen mit den Filmprogrammen der großen, kommerziellen Produktionsfirmen zeigen, ist Kracauer davon überzeugt, dass ein anderes, besseres Programm möglich ist. Noch in den Jahren 1931 und 1932 sieht er die Chance längst nicht vertan, aufklärerische Filme zu produzieren, um den faschistischen Tendenzen der Zeit entgegenzuwirken (vgl. Kracauer 2004e [1932]; Kracauer 2004b [1932]). Die Tatsache, dass der Großteil der Filme als kommerzielle Kulturwaren für die Massen produziert wird – und zwar »nicht im Interesse der Kunst oder der Aufklärung der Massen« (Kracauer 2004c [1932]: 61) –, muss in der Filmkritik ernst genommen werden. Von der genaueren Deutung dieser Produkte darf die Kritik nicht vorschnell Abstand nehmen und sie pauschal verurteilen, sondern sie muss, wenn sie schon keinen genuin ästhetischen Wert besitzen, die soziale Bedeutung dieser Filme bewerten. Filmkritik ist für Kracauer insofern Gesellschaftskritik, indem sie die Scheinwelt mit der Wirklichkeit konfrontiert und aufzeigt, »was für ein Gesellschaftsbild die zahllosen Filme mitsetzen, in denen eine kleine Angestellte sich zu ungeahnten Höhen emporschwingt oder irgendein großer Herr nicht nur reich ist, sondern auch voller Gemüt« (ebd.: 63). Den Verblendungseffekt und die ideologischen Gehalte dieser Filme aufzudecken, heißt eben zugleich, die darin formulierten Versprechen als uneingelöste auszuweisen. Hierin gleicht die Filmkritiker_in Kracauers Vorstellung der politischen und politisierten Intellektuellen, die an der »Zerstörung aller mythischen Bestände« und am »*Abbau der naturalen Mächte*« mitwirkt – und so an die aufklärerische Wirkung der Märchen anknüpft, in denen diese Mächte bereits »märchenhaft getilgt« sind (Kracauer 2011 [1931]: 603).[29]

---

28 Anders gesagt, es gibt auch »gute Filme«. Ein Beispiel dafür ist *Lonesome*, ein Film, der nicht als reine Fabel daherkommt. Anders als jene Filme, die von wundersamen Wendungen des sozialen Aufstiegs erzählen, verweilt er in der Lebensrealität der Massen und beschönigt nicht die Leere des Erwerbslebens, die dürftigen Lebensumstände, die Vereinsamung und die Monotonie des Alltags (Kracauer 2004 [1929]: 236 f.). Der Glanz des schönen Lebens für die einfachen Angestellten – ebenso wie das Glück der Liebe – werden hierbei mittels einer modernen »Märchenvernunft« (vgl. OM: 56) aufgerufen, ohne dass sich die Erzählung dafür in fantastische Welten begibt. Denn um den Wünschen und Hoffnungen der arbeitenden Massen einen Ausdruck zu verleihen, ist es wichtiger, ihr Dasein »unter die Lupe zu nehmen […] als durch das Fernrohr in unwirkliche Weiten zu blicken« (Kracauer 2004 [1929]: 238) oder, wie es in einem anderen Kontext heißt, irgendwelche »Luftschlösser [vorzugaukeln]« (Kracauer 2004a [1931]: 479).

29 Zu Kracauers Vorstellung einer »Politisierung der Intelligenz« vgl. Benjamin (1991 [1930]: 225).

Doch was theoretisch möglich gewesen wäre, nämlich, dass die Masse der Angestellten sich dem politischen Arbeitskampf des Proletariats anschließt oder diesen sogar ausweitet, hat sich historisch nicht eingelöst. Dies liegt nicht nur an den Angestellten selbst, sondern auch daran, dass sie von Seiten der kommunistischen und anderer linker Parteien wiederum fälschlich als bürgerlicher Mittelstand wahrgenommen wurde und diese Parteien so auch nicht »die antikapitalistischen Neigungen des Mittelstands oder gar seine revolutionären Energien auszunutzen verstanden« (Kracauer 2011 [1933]: 436). Auf der Grundlage seiner eigenen Analysen im Kontext der Angestelltenstudie hält Kracauer dagegen daran fest, dass sich die Idee der »echten Kultur« – nämlich »Kritik an den Zuständen« zu sein – in der Zerstreuung, und zwar durch deren Radikalisierung, realisieren ließe (A: 92). Die Kinoprogramme, so seine Überzeugung bereits in *Kult der Zerstreuung*, könnten oder – mehr noch – sollten »radikal auf eine Zerstreuung abzielen, die den Zerfall entblößt, nicht ihn verhüllt« (OM: 317). Damit entfaltet Kracauer aus seinen soziologischen Beobachtungen und seiner Kritik des falschen Standesbewusstseins der Angestellten eine normative Perspektive der Kritik, von der er sich auch eine politische Wirkung erhoffte (vgl. Kracauer in: Adorno und Kracauer 2008: 203). Kultur in der Dimension der Masse zu denken, stellt für ihn insofern niemals einen Widerspruch in der Sache dar. In Anlehnung an die eingangs benannte Kritik der zu geringen Rationalität des Kapitalismus in *Das Ornament der Masse* (vgl. OM: 57) ließe sich Kracauers Deutung der massenkulturellen Verkehrungsdynamik daher in der Formel zusammenfassen, dass die Massenkultur *nicht zu viel*, sondern *zu wenig* zerstreut.

Der Verdacht eines Kulturoptimismus wäre, als skeptische Replik hierauf, unzutreffend, denn Kracauers Festhalten an den Potentialen der Massenkultur bedeutet nicht, alle Produkte schon als solche zu bejahen. Es geht ihm vielmehr darum, das Verkehrungspotential selbst als Kritiker_in am Material aufzuzeigen und immer aufs Neue die emanzipatorischen Tendenzen auszumachen, die in den Wünschen und Hoffnungen, im Glanz und Rausch der Zerstreuung aufgehoben sind. Stets also die Frage zu stellen, wie die Masse einen Sinn für die modernen Existenzbedingungen, die Zerstreuung als soziale Relation und somit den fragmentarischen, unabgeschlossenen und darin offenen Charakter dieser Existenzweise weniger als Verhinderung der eigenen Emanzipation denn als deren Möglichkeitsbedingung zu erkennen vermag. Doch hierin scheint das egalitäre und emanzipatorische Potential der Massenkultur inhaltlich noch nicht hinreichend bestimmt. Dieser

Verdacht erhärtet sich mit Blick darauf, dass Kracauer die Kritik der Massenkultur letztlich zu sehr auf die soziale Frage einengt. In der Weise, wie er in der Massenkultur eine potentielle Loslösung von Status und sozialer Identität erkennt, vernachlässigt er andere Faktoren und Dimensionen sozialer Ungleichheit. Dies betrifft zum einen die Rolle von Weiblichkeit und Sexualität in der Massenkultur, zum anderen die kulturalistischen, vor allem exotisierenden und kolonialistischen Elemente des massenkulturellen Vergnügens. Von dieser Grenze aus stellt sich die Frage nach der Radikalisierung der Zerstreuung erneut, dieses Mal von der Seite der Ausschlüsse und Ausgrenzungsformen der Massenkultur selbst. In Kracauers Denken, wie auch in der Kulturtheorie der Frankfurter Schule insgesamt, bildet diese Auseinandersetzung eine Leerstelle. Gerade die sexistischen und kolonialrassistischen Anteile, die der Massenkultur eigen sind, werden hier nicht weiter oder nicht weit genug reflektiert – aus einem theorieimmanent nicht gänzlich zu erklärenden Desinteresse am Feminismus sowie aus Gründen der eigenen eurozentrischen Situiertheit.[30]

Dass sich der Glanz der Zerstreuung mit Phantasmen verknüpft, die durch die koloniale Eroberung und Beherrschung weiter Teile der Welt bedingt ist, dürfte nicht überraschen. Sie treten in Kracauers Beschreibungen von Filmen, Revuen und Vergnügungsorten meist nur beiläufig und unreflektiert in Form von Bildern der Ferne und Exotik auf, die die Ausflucht aus dem grauen Alltagsleben versinnbildlichen. So beobachtet Kracauer anhand der teilweise aufwendigen, wenn auch billigen Inneneinrichtung vieler kleiner Bars und Lokale, wie sehr diese eine Ferne suggerieren, die einen Kontrast zum scheinbar unausweichlichen Alltag herstellen soll. »Illusionskabinette«, die die »Welt am laufenden Band« (Kracauer 2011e [1930]: 407) feil bieten – für jene, die selbst am Band stehen und etwas Erbauliches nicht nur im touristischen Begehren der Ferne, sondern auch in den orientalistischen und anderen kolonialistischen Bildern suchen. Sind die meisten solcher Erwähnungen bei Kracauer eher beiläufig, so wird das Moment der Exotisierung in dem kurzen Text *Unter Palmen* (1930) bemerkenswert konkret. Die Palmen, die zu dieser Zeit als Dekorationsobjekte allerorts Einzug in den großstädtischen Lokalen finden, gelten Kracauer als Gegenbild zur Härte des Lebens. Sie verkörpern den Schein der Rettung aus der Not, indem sie als eine Art »Fata Morgana […] am Horizont der Berliner Alltagswüste« (Kra-

30 In diesem Punkt liegt daher auch einer der wesentlichen Differenzen zwischen der Kritischen Theorie der Kultur und den Cultural Studies unter anderem im Anschluss an Stuart Hall und Angela McRobbie.

cauer 2011d [1930]: 350) aufleuchten. Die gute Ferne, die der schlechten Nähe des Alltags gegenübergestellt wird, ist darin jedoch zugleich mit allerlei Bildern über das Leben in den »exotischen Gegenden« verknüpft – etwa mit der, wenn auch in bewusster Übertreibung vorgetragenen Vorstellung vom friedlichen Beisammenleben der »Menschenfresser«, die noch nie etwas von Arbeitslosigkeit oder Faschismus gehört haben (ebd.). Kracauers Versuch, den Sinn der Massen für ihre wirklichen Verhältnisse durch den phantastischen Ausbruch aus diesen zu schärfen – die Palme als »Wegweiser zum Glück« (ebd.: 352) –, mobilisiert somit Vorstellungen, die kolonialistische Projektionen des Anderen und der Ferne reproduzieren.[31]

Ein wenig anders liegt der Fall mit Blick auf die Rolle von Weiblichkeit und den sexistischen Charakter der Massenkultur. Hier gibt es eine Vielzahl bewusster Bezugnahmen und Analysen von Kracauer selbst, die jedoch zunächst die sozioökonomische Veränderung in den Blick nehmen: wie etwa den stark wachsenden Anteil von Frauen unter den Angestellten sowie die damit verbundene neue Kaufkraft von Frauen, auf die auch der Markt der Kulturwaren reagiert und die sich mit Blick auf die Kinokassen, den Absatz von Magazinen, etc. ganz unmittelbar in Zahlen angeben lässt. Doch weder die neue kulturelle Teilhabe der weiblichen Angestellten noch der Sexismus der Massenkultur werden von Kracauer im Lichte des egalitären Versprechens der Massenkultur ausgiebig diskutiert. Die stereotypen massenkulturellen Angebote und die sexistischen Darstellungen von Weiblichkeit in der Massenkultur werden von ihm nie systematisch auf die Einschränkung gesellschaftlicher Partizipationsmöglichkeiten von Frauen bezogen. Es überrascht daher wenig, dass Kracauers Idee, die Zerstreuung zu radikalisieren,

31 Ein weiteres Beispiel, in dem eine kritische Bezugnahme auf die rassistische und kolonialistische Darstellung in massenkulturellen Vergnügungsorten gänzlich fehlt, ist Kracauers Bericht über ein Gastspiel des Zirkus Hagenbeck in Frankfurt, in dem die von Carl Hagenbeck ebenfalls organisierten Völkerschauen keines Kommentars wert sind (vgl. Kracauer 2011b [1926] sowie 2011c [1926]). Eine dagegen zumindest in Ansätzen kritische Bezugnahme auf die Bedeutung rassistischer Stereotype in der Massenkultur findet sich in der Beschreibung einer Tanzveranstaltung in einem Pariser Vorort, die Kracauer Ende der 1920er Jahre bei einem seiner Aufenthalte besucht. In *N.ball in Paris* (1928) gibt er zu bedenken, dass die von anderen Orten der Zerstreuung entschieden losgelöste Zusammenkunft Schwarzer Menschen hier nicht durch ihre Hautfarbe begründet ist, sondern »aus dem Bedürfnis, ungestört zu bleiben« und »um der weißen Neugierde« und Sensationslust zu entrinnen (Kracauer 2011 [1928]: 75). Doch bei aller Würdigung des Pariser Großstadtlebens als einer »wirkliche[n] Exotik […], die sich aus der Geographie nicht ableiten läßt« (ebd.: 77), wird auch in diesem Text ein gewisser Exotismus reproduziert und der dekoloniale Befreiungskampf zudem verniedlicht.

nicht auch auf die Hindernisse und Begrenzungen der Frauenemanzipation abzielt und aufzeigt, inwiefern sich die gesellschaftliche und ökonomische Krise für die Arbeiterinnen und weiblichen Angestellten ungleich stärker auswirkt. Der Begriff der Zerstreuung bleibt so insgesamt zu wenig sensibel für die vergeschlechtlichte Codierung der Massenkultur. Dies betrifft ganz allgemein Fragen wie die nach der Rolle von Schönheitsidealen, nach dem gesellschaftlichen Wert sexueller Selbstbestimmung, nach der Ausstellung weiblicher Körperlichkeit auf der Bühne, nach männlichen Wahrnehmungsregimen und also der Zerstreuung *für* ein vornehmlich männliches Publikum.[32]

Auch in Bezug auf die Rolle des weiblichen Publikums ist Kracauers Einschätzung einer radikalisierten Zerstreuung ambivalent. Denn hier changieren seine Darstellungen zwischen einer von ihm selbst bewirtschafteten, halbwegs ironischen Verniedlichung der Kinobesucherinnen – den »kleinen Ladenmädchen« – und einer immer wieder auch durchscheinenden Kritik an der filmischen Überzeichnung und Anbiederung an diesen Typus. Wenn Kracauer im Allgemeinen davon ausgeht, dass das Kinopublikum nicht jedes Versprechen für bare Münze nehme, so gilt dies im Besonderen für die jungen Frauen, denen in diversen Filmen der soziale Aufstieg durch Heirat eines wohlhabenden Mannes vorphantasiert wird. Ein solches Spekulieren auf die Wünsche und Hoffnungen der weiblichen Angestellten missbilligt Kracauer entsprechend, wie er auch das Publikum auffordert, sich nicht diesen Versprechungen hinzugeben (vgl. Kracauer 2004 [1930]: 334; Kracauer 2004a [1932]: 39 f.; Kracauer 2011a [1932]: 95 f.; vgl. dazu Hansen 1991: 60–64; Schlüpmann 1998 [1993] und 1982).[33] Doch dem gesellschaftlichen Bild der Frau, das vielfach im Kino produziert wird, hält er selten die Selbstbeschreibungen von Frauen, emanzipatorische Wunschbilder von Weiblichkeit oder insgesamt des Geschlechterverhältnisses entgegen, obwohl es diese, etwa in Form von Romanen, gab und Kracauer diese teilweise kannte.[34] Ein deutlich

32 Zu der von Kracauer – aber auch von Benjamin und Adorno – zu wenig reflektieren Tatsache, dass die Massenkultur zu einem überwiegenden Teil konsumierbare Bilder von Weiblichkeit (der Diva, den Tillergirls etc.) umfasst, vgl. Schlüpmann (1998 [1993]: 92).

33 Zur Deutung, dass sich Kracauers ansatzweise Kritik der »Girlkultur« und der Clichés der weiblichen Angestellten seiner interdisziplinären Denkweise verdankt, vgl. Renault-Steele (2017).

34 So enthalten viele der von Frauen – unter anderem von Ricarda Huch, Irmgard Keun, Paula Schlier, Christa Anita Brück – verfassten Romane über das Leben der weiblichen Angestellten vor allem kritische, teilweise autobiografische Beschreibungen der spezifischen Ungleichheitserfahrungen von Frauen, der bindenden Kräfte patriarchaler Konventionen,

kritischeres Bewusstsein für die Lage der weiblichen Angestellten, findet sich eher noch in den Rezension der entsprechenden soziologischen Studien dieser Zeit. Auf die darin enthaltenen kritischen Beschreibungen des Sexismus und der Misogynie in den Arbeitsbeziehungen, der ungleichen Bezahlung und Altersdiskriminierung weiblicher Angestellter, den Mühen der unbezahlten Reproduktionsarbeit, aber auch der Distinktion weiblicher Angestellter von proletarischen Frauen verweist er positiv, vermisst jedoch in den allermeisten Angestelltenromanen eine Entfaltung dieser Kritik (vgl. Kracauer 2011b [1930]; Suhr 1930; sowie Kracauer 2011c [1930]).

Damit die Forderung einer radikalisierten Zerstreuung, mit der Kracauer auf das uneingelöste und verkehrte Versprechen der Massenkultur reagiert, auch die Kritik des Sexismus und Kolonialrassismus in massenkulturellen Kontexten umfasst, lässt sich an eine andere Erkenntnis von ihm anschließen. Denn so wie sich in der Spezifik von Erfahrungszusammenhängen allererst generelle Erkenntnisse über die soziale Ungleichheit zeigen, so bleibt für ihn das Verhältnis von partikularer und universeller Emanzipation stets paradox. Kracauer weiß, dass die Frauenemanzipation erst mit der universellen Emanzipation am Ziel sein wird – entsprechend gilt für die Analyse von Ungleichheit, dass der genaue Blick für die Lebensrealität weiblicher Angestellter insgesamt die »Begrenztheit der von uns bewohnten bürgerlichen Welt« (Kracauer 2011a [1932]: 100) aufzeigt. Ähnlich ließe sich dieser Ansatz für andere Dimensionen der Ungleichheit und auf diese Weise der in der Massenkultur enthaltene egalitäre Impuls differentieller, die gesellschaftliche Gleichstellung radikaler denken. Sie betrifft dann auch die Frage, wie diejenigen, die in der zerstreuten Masse ungleich gestellt sind, wiederum neue Impulse für die Idee der Gleichheit geben und tatsächlich zu ihrem Recht kommen.[35] Ohne sie bliebe die Emanzipation des Wünschens in der Massenkultur weiter eine getrübte.

des beruflichen Scheiterns und der politischen Resignation, aber auch der paradoxen Reaktionen auf erfolgreiche Frauen im Beruf (vgl. dazu Matala de Mazza 2003: 144).

35 Zur Frage, inwieweit bei Kracauer der Blick für die tatsächliche Gleichstellung als Gradmesser der Emanzipation eingeschränkt bleibt, vgl. Hansen (2012: 40 ff.) sowie Mulvey (2014: 19). Insgesamt zur Rolle von Weiblichkeit in der Massenkultur der Weimarer Zeit vgl. Petro (1987 und 1989) und Hake (1987). Für eine Theorie der Massenkultur, die kolonialrassistische Stereotype und deren Fortwirken untersucht, vgl. Hall (1997).

Siglenverzeichnis

OM Kracauer, Siegfried 1963: Das Ornament der Masse. Essays. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Das Ornament der Masse [1927], 50–63.
Aufruhr der Mittelschichten [1931], 81–105.
Die Wartenden [1922], 106–119.
Die Hotelhalle [1922–1925], 157–170.
Georg Simmel [1920], 209–248.
Kalikowelt [1926], 271–278.
Die kleinen Ladenmädchen gehen ins Kino [1927], 279–294.
Film 1928 [1928], 295–310.
Kult der Zerstreuung [1926], 311–317.

A Kracauer, Siegfried 1971 [1929]: Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Literatur

Adorno, Theodor W. 1974 [1967]: Ist die Kunst heiter?, in: Gesammelte Schriften. Band 11. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 599–606.
Adorno, Theodor W. und Siegfried Kracauer 2008: Briefwechsel, 1923–1966. Hg. von Wolfgang Schopf. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Benjamin, Walter 1991 [1930]: Ein Außenseiter macht sich bemerkbar. Zu S. Kracauer, »Die Angestellten«, in: Gesammelte Schriften, Band III. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 219–225.
Benjamin, Walter 1974 [1936]: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Erste Fassung, in: Gesammelte Schriften, Band I-2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 431–469.
Frisby, David 2013 [1985]: Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin. London: Routledge.
Hake, Sabine 1987: Girls and Crisis. The Other Side of Diversion, in: New German Critique 40. 4, Special Issue on Weimar Film Theory, 147–164.
Hall, Stuart 1997: Spectacle of the »Other«, in: ders.: Representation. Cultural Representations and Signifying Practices. London: Sage, 223–290.
Hansen, Miriam Bratu 1991: Decentric Perspectives. Kracauer's Early Writings on Film and Mass Culture, in: New German Critique 54. 3, Special Issue on Siegfried Kracauer, 47–76.
Hansen, Miriam Bratu 2012: Cinema and Experience. Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno. Berkeley: University of California Press.

Honneth, Axel und Ferdinand Sutterlüty 2011: Normative Paradoxien der Gegenwart – eine Forschungsperspektive, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 8. 1, 67–85.

Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno 1988 [1947]: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M.: S. Fischer.

Huyssen, Andreas 2019: Topographies of Culture. Siegfried Kracauer, in: Peter Gordon, Espen Hammer und Axel Honneth (Hg.): The Routledge Companion to the Frankfurt School. London: Routledge, 107–120.

Jordan, Christa 1988: Zwischen Zerstreuung und Berauschung. Die Angestellten in der Erzählprosa am Ende der Weimarer Republik. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

Koch, Gertrud 1996: Kracauer. Zur Einführung. Hamburg: Junius.

Kracauer, Siegfried 1979 [1925]: Der Detektiv-Roman. Ein philosophischer Traktat. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kracauer, Siegfried 1979 [1947]: Von Caligari zu Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kracauer, Siegfried 2004 [1926]: Paläste des Films. Berliner Lichtspielhäuser, in: Werke, Band 6.1: Kleine Schriften zum Film 1921–1927. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 204–206.

Kracauer, Siegfried 2004 [1929]: Lonesome. Ein guter Film, in: Werke, Band 6.2: Kleine Schriften zum Film 1928–1931. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 236–239.

Kracauer, Siegfried 2004 [1930]: Phantasien aus einem Modehaus, in: Werke, Band 6.2: Kleine Schriften zum Film 1928–1931. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 334–335.

Kracauer, Siegfried 2004a [1931]: Neue Filmware, in: Werke, Band 6.2: Kleine Schriften zum Film 1928–1931. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 479–481.

Kracauer, Siegfried 2004b [1931]: Not und Zerstreuung. Zur Ufa-Produktion 1931/32, in: Werke, Band 6.2: Kleine Schriften zum Film 1928–1931. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 519–523.

Kracauer, Siegfried 2004c [1931]: Gepflegte Zerstreuung, in: Werke, Band 6.2: Kleine Schriften zum Film 1928–1931. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 528–530.

Kracauer, Siegfried 2004d [1931]: Literarische Filme, in: Werke, Band 6.2: Kleine Schriften zum Film 1928–1931. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 573–576.

Kracauer, Siegfried 2004a [1932]: Einige Filme, in: Werke, Band 6.3: Kleine Schriften zum Film 1932–1961. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 37–41.

Kracauer, Siegfried 2004b [1932]: Film-Notizen, in: Werke, Band 6.3: Kleine Schriften zum Film 1932–1961. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 58–61.

Kracauer, Siegfried 2004c [1932]: Über die Aufgabe des Filmkritikers, in: Werke, Band 6.3: Kleine Schriften zum Film, 1932–1961. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 61–63.

Kracauer, Siegfried 2004d [1932]: Zur Ideologie des deutschen Tonfilms, in: Werke, Band 6.3: Kleine Schriften zum Film 1932–1961. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 69–73.

Kracauer, Siegfried 2004e [1932]: Ablenkung oder Aufbau? Zum neuen Ufa-Programm, in: Werke, Band 6.3: Kleine Schriften zum Film 1932–1961. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 90–94.

Kracauer, Siegfried 2006 [1922]: Soziologie als Wissenschaft, in: Werke, Band 1: Soziologie als Wissenschaft. Der Detektiv-Roman. Die Angestellten. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 8–101.

Kracauer, Siegfried 2011a [1921]: Die Struktur der Weltgeschichte, in: Werke, Band 5.1: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1906–1923. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 191–193.

Kracauer, Siegfried 2011b [1921]: Georg von Lukács' Romantheorie, in: Werke, Band 5.1: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1906–1923. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 282–288.

Kracauer, Siegfried 2011c [1921]: Spengleriana, in: Werke, Band 5.1: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1906–1923. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 325–328.

Kracauer, Siegfried 2011a [1923]: Untergang?, in: Werke, Band 5.1: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1906–1923. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 704–708.

Kracauer, Siegfried 2011b [1923]: Sommerlicher Vergnügungstaumel, in: Werke, Band 5.1: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1906–1923. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 669–672.

Kracauer, Siegfried 2011a [1925]: Die Revue im Schumann-Theater, in: Werke, Band 5.2: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1924–1927. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 247–250.

Kracauer, Siegfried 2011b [1925]: Die Revue, in: Werke, Band 5.2: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1924–1927. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 313–317.

Kracauer, Siegfried 2011a [1926]: Edelkitsch, in: Werke, Band 5.2: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1924–1927. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 401–402.

Kracauer, Siegfried 2011b [1926]: Zirkus Hagenbeck, in: Werke, Band 5.2: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1924–1927. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 403–405.

Kracauer, Siegfried 2011c [1926]: Geh'n wir mal zu Hagenbeck, in: Werke, Band 5.2: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1924–1927. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 403–405.

Kracauer, Siegfried 2011 [1927]: Das Straßenvolk in Paris, in: Werke Band 5.2: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1924–1927. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 575–579.

Kracauer, Siegfried 2011 [1928]: N.ball in Paris, in: Werke, Band 5.3: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1928–1931. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 75–78.

Kracauer, Siegfried 2011a [1930]: Organisiertes Glück. Zur Wiedereröffnung des Lunaparks, in: Werke, Band 5.3: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1928–1931. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 229–231.

Kracauer, Siegfried 2011b [1930]: Ein Angestelltenroman, in: Werke, Band 5.3: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1928–1931. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 269–271.

Kracauer, Siegfried 2011c [1930]: Weibliche Angestellte, in: Werke, Band 5.3: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1928–1931. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 295–297.

Kracauer, Siegfried 2011d [1930]: Unter Palmen, in: Werke, Band 5.3: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1928–1931. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 350–352.
Kracauer, Siegfried 2011e [1930]: Weihnachten in Berlin, in: Werke, Band 5.3: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1928–1931. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 405–408.
Kracauer, Siegfried 2011 [1931]: Minimalforderung an die Intellektuellen, in: Werke, Band 5.3: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1928–1931. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 601–606.
Kracauer Siegfried 2011a [1932]: Mädchen im Beruf, in: Werke, Band 5.4: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1932–1965. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 95–102.
Kracauer Siegfried 2011b [1932]: Zu einem Roman aus der Konfektion. Nebst einem Exkurs über die soziale Romanreportage, in: Werke, Band 5.4: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1932–1965. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 117–121.
Kracauer Siegfried 2011 [1933]: Die deutschen Bevölkerungsschichten und der Nationalsozialismus, in: Werke, Band 5.4: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1932–1965. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 433–445.
Levin, Thomas Y. 1995: Introduction, in: Siegfried Kracauer. The Mass Ornament. Weimar Essays. Cambridge: Harvard University Press, 1–30.
Löwenthal, Leo 2003: Wenn ich an Friedel denke…, in: ders. und Siegfried Kracauer: In steter Freundschaft. Briefwechsel, herausgegeben von Peter Erwin Jansen und Christian Schmidt. Springe: zu Klampen, 268–282.
Matala de Mazza, Ethel 2003: Angestelltenverhältnisse. Sekretäre und ihre Literatur, in: Bernhard Siegert und Joseph Vogl (Hg.): Europa. Kultur der Sekretäre. Berlin: Diaphanes, 127–146.
Matala de Mazza, Ethel 2010: Winzige Differenzen. Zur Kleinarbeit am Politischen bei Siegfried Kracauer, in: Thomas Bedorf und Kurt Röttgers (Hg.): Das Politische und die Politik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 105–124.
Matala de Mazza, Ethel 2018: Der populäre Pakt. Verhandlungen der Moderne zwischen Operette und Feuilleton. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
Mülder, Inka 1985: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913–1933. Stuttgart: J. B. Metzler.
Mülder-Bach, Inka 1998: Introduction, in: Siegfried Kracauer. The Salaried Masses. Duty and Distraction in Weimar Germany. London: Verso, 1–22.
Mulvey, Laura 2014: The Striking of the Hour, in: New German Critique 122. 2, 17–20.
Petro, Patrice 1987: Modernity and Mass Culture in Weimar. Contours of a Discourse on Sexuality in Early Theories of Perception and Representation, in: New German Critique 40. 4, Special Issue on Weimar Film Theory, 115–146.
Petro, Patrice 1989: Joyless Streets. Women and Melodramatic Representation in Weimar Germany. Princeton: Princeton University Press.
Rebentisch, Juliane und Felix Trautmann 2019: The Idea of the Culture Industry, in: Peter Gordon, Espen Hammer und Axel Honneth (Hg.): The Routledge Companion to the Frankfurt School. London: Routledge, 19–31.
Schlüpmann, Heide 1982: Kinosucht, in: Frauen und Film 33, 44–52.

Schlüpmann, Heide 1998 [1989]: Der Gang ins Kino – ein »Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit«, in: dies.: Ein Detektiv des Kinos Studien zu Siegfried Kracauers Filmtheorie. Basel: Stroemfeld, 67–89.

Schlüpmann, Heide 1998 [1993]: Die nebensächliche Frau, in: dies.: Ein Detektiv des Kinos Studien zu Siegfried Kracauers Filmtheorie. Basel: Stroemfeld, 91–102.

Speier, Hans 1977: Die Angestellten vor dem Nationalsozialismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Suhr, Susanne 1930: Die weiblichen Angestellten. Arbeits- und Lebensverhältnisse. Berlin: Zentralverband der Angestellten.

Renault-Steele, Summer 2017: Unrepressing Philosophy. Interdisciplinarity as Feminist Critique in the Work of Siegfried Kracauer, in: philoSOPHIA: A Journal of Continental Feminism 7. 1, 45–62.

Weeks, Andrew 1980: The Paradox of the Employee. Variants of a Social Theme in Modern Literature. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

Die Paradoxien des Möglichen. Albert O. Hirschman und die Methode des Possibilism

Philipp Lepenies

»Colombians […] were […] treating the foreign advisors as a new brand of magicians, and […] loved to pour scorn on themselves by exclaiming at every opportunity ›Aqui en el trópico hacemos todo al revés‹ (Here in the tropics we do everything the wrong way round).«
Albert O. Hirschman, *A Dissenter's Confession*

Einleitung

Die Suche nach Sozialwissenschaftlern, die sich intensiv mit Paradoxien beschäftigt haben, führt unweigerlich zu Albert O. Hirschman.

Sein immer noch am meisten gelesenes Buch, *The Passions and the Interests – Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph* (1977), behandelte die Frage, warum die lange als sündhaft angesehene Geldgier im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts plötzlich als sinnvolles soziales Ventil verstanden werden konnte, um damit alle anderen schändlichen menschlichen Leidenschaften in Schach zu halten (vgl. Hirschman 1977). Auch in seiner Studie The *Rhetoric of Reaction* (1993) spielten Paradoxien eine besondere Rolle (vgl. Hirschman 1993). Vor allem bei der Analyse des von reaktionären Kräften immer wieder genutzten »Perversity«-Arguments. Danach würden innovative und strukturverändernde Politikmaßnahmen zweifelsfrei genau das Gegenteil von dem erreichen, wofür sie eigentlich gedacht waren. Staatliche Unterstützungsmaßnahmen für Arme beispielsweise. Diese würden Armut nicht verringern, sondern verschärfen, wie Konservative im England des frühen 19. Jahrhunderts leidenschaftlich argumentierten.

Dass eine Vielzahl von Konzepten, Ideen und Theorien im Werk Albert Hirschmans wie bewusste Beiträge zur Erforschung von Paradoxien erscheinen, ist nicht verwunderlich. Er habe sich, so Hirschman, bei seinen Fragestellungen oft zunächst an den herrschenden Lehrmeinungen orientiert, um diese dann absichtlich auf den Kopf zu stellen. Das Motto des Drogendealers

Sportin' Life aus Gershwins Oper *Porgy and Bess*, »it ain't necessarily so«, war auch Hirschmans Leitmotiv.

Aber auch in seiner eigenen Arbeitsweise spielen Paradoxien eine entscheidende Rolle. Hirschman hat ein auf den ersten Blick vielfältiges aber auch unübersichtliches Werk hervorgebracht. Seine ökonomischen, entwicklungstheoretischen, ideengeschichtlichen, soziologischen und politikwissenschaftlichen Arbeiten gehören zu dem Besten, was in den jeweiligen Fachdisziplinen je produziert wurde. Dennoch verbindet man mit Hirschman anders als mit den meisten anderen Sozialwissenschaftlern seines Kalibers nicht die *eine* Theorie, die *eine* Denkschule oder das *eine* Welterklärungskonzept. Dies lag nicht an einer thematischen oder methodischen Beliebigkeit, sondern daran, dass Hirschman im Laufe der Zeit und für die sozialwissenschaftliche Praxis völlig paradoxerweise seine eigenen Ideen immer wieder einer Komplettrevision unterzog. Dabei kam er zu genau umgekehrten Schlussfolgerungen als vormals. Er widersprach sich häufig und absichtlich selbst – machte bewusst »todo al revés«. »Self-Subversion« nannte er dieses Vorgehen, für das er sich selbst eine ausgeprägte Neigung attestierte (vgl. Hirschman 1995a).

Paradoxien und die Suche nach ihnen waren für Hirschman jedoch kein Selbstzweck. Stattdessen kritisierte er die Sozialwissenschaften dafür, wie dort Paradoxien modelliert wurden.

»In all sciences, fundamental discovery often takes the form of paradox«, schrieb er. »This is true for some of the principal theorems of physics, such as the Copernican proposition about the earth moving around the sun rather than vice versa. But it can be argued that social science is peculiarly subject to the compulsion to produce paradox.« (Hirschman 1980a: 297)

Dieser innere Zwang zur Modellierung von Paradoxien war der Tatsache geschuldet, dass die meisten Menschen der Meinung waren, soziale Probleme intuitiv verstehen zu können. Außerdem hatte jeder und jede schnell eine eigene Meinung bezüglich möglicher Ursachen und Abhilfen. Um einen Mehrwert zu generieren, mussten die Sozialwissenschaften also zeigen, dass Commonsense-Analysen falsch waren. Konsequenterweise waren sozialwissenschaftliche Erklärungsversuche oft »counterintuitive, shocking, and concerned with unintended and unexpected consequences of human action.« (Ebd.: 298) Dahinter verbarg sich der wissenschaftliche Anspruch, weniger normative, sondern wertfreie, positive Aussagen darüber zu treffen, wie die soziale Welt wirklich sei.

Der Versuch, das Soziale so zu modellieren, wie es angeblich wirklich war, konnte dazu führen, dass eigentlich moralisch verwerfliches Verhalten als gesellschaftlich nützlich postuliert wurde. Das Paradoxe und Schockierende wurde daher fast schon zwanghaft gesucht. Im Extremfall führte dies dazu, dass die Elemente, die einen Mensch erst menschlich erscheinen lassen, zu Variablen nüchterner Nützlichkeitsabwägungen und Maximierungskalkulationen degradiert oder schlimmer, gar nicht erst modelliert wurden. Das Wesentliche herauszuarbeiten bedeutete daher auch immer, Komplexität zu reduzieren. Dass sich die Komplexitätsreduzierung der Ökonomie (beispielsweise in Form der Annahme, dass sich Menschen immer kalkuliert rational und eigennutzmaximierend verhalten) seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts fast schon imperialistisch auf alle anderen Sozialwissenschaften ausgeweitet hatte, sah Hirschman, selbst Ökonom, extrem kritisch.

»Parsimonious«, zu sparsam, sei diese Form der Wissenschaft, da sie einfache soziale Phänomene oder Probleme nicht richtig deuten könne. Eine realistische Sozialwissenschaft hingegen, musste sich der Komplexität des Menschseins annehmen und die traditionelle »knausrige« sozialwissenschaftliche Sicht Schritt für Schritt erweitern.[1]

Hirschmans eigener Anspruch war, mit Hilfe der Sozialwissenschaften auf realistische Art und Weise zum Verständnis der Conditio Humana beizutragen. Nicht nur die Frage, was erforscht wird, war für ihn wichtig, sondern auch wie geforscht wurde. In Anlehnung an John Maynard Keynes prophetischen Aufsatz über die *Economic Possibilities for our Grandchildren* (1930) formulierte Hirschman 1980 mit der ihm eigenen Ironie seine Hoffnungen auf eine zukünftige »social science for our Grandchildren«, die die Komplexitätsreduzierung in der Modellierung sozialer Zusammenhänge und Phänomene hinter sich gelassen hat (Hirschman 1980a: 197).

Aber auch Wissenschaft war für Hirschman kein Selbstzweck. Als Ökonom war er nicht nur an akademischen Fragen und Erklärungen sozialen Wandels interessiert, sondern auch daran, wie konkret sich die Ideen und Theorien in der politischen Praxis bewährten, beziehungsweise, welche Folgen, absichtlich oder unabsichtlich, theoriebasierte Politikmaßnahmen hervorriefen. Hirschman nahm die politischen Folgen wissenschaftlicher Produktion aus eigener Erfahrung als selbständiges Forschungsfeld sehr ernst.

1 »The answer should be obvious: all these complications [of traditional concepts] flow from a single source – the incredible complexity of human nature, which was disregarded by traditional theory for very good reasons. But which must be spoon-fed back into the traditional findings for the sake of greater realism.« (Hirschman 1986b: 158)

In diesem Zusammenhang waren es nicht nur die herrschenden Theorien, an denen sich Hirschman rieb, sondern auch die oft unnachgiebige Art und Weise, mit der die als universell verstandenen (Wirtschafts-)Orthodoxien durch meist externe Experten propagiert wurden. Dies verstellte den Blick auf das Spezifische des jeweiligen Einzelfalls. So schrieb er: »The principal enemy is orthodoxy: to use the same recipe, administer the same therapy, to resolve the most various types of problems; never to admit complexity and try to reduce it as much as possible, while ignoring that things are always more complicated in reality.« (Hirschman 1998: 110)

Die Komplexitätsreduzierung der Orthodoxie bestand oft auch in der Ableitung von bestimmten und allzeit als gültig angenommenen Wenn-Dann-Kausalitäten und Phasen- oder Stufenmodellen. Hirschmans vermeintliche Paradoxien sind daher der Versuch, zu zeigen, dass die prognostizierten und erwarteten aufeinanderfolgenden Schritte orthodoxer Theorien in der Realität ganz anderen Logiken unterlagen und sich Phasenverläufe genau anders als vorgesehen darstellen konnten.

Um sich ein Bild von dem besonderen »wie« des wissenschaftlichen Arbeitens bei Hirschman zu machen und zu zeigen, in welcher Form vermeintlich paradoxe Erkenntnisse und Erklärungen dabei eine Rolle spielen, werde ich mich im Folgenden auf die Schriften Hirschmans beziehen, die in der sozialwissenschaftlichen Rezeption heutzutage am wenigsten wahrgenommen werden: die Arbeiten zur Entwicklungspolitik. Dies erlaubt mir, den Anschluss an die Idee der »normativen Paradoxien der Gegenwart« von Axel Honneth und Ferdinand Sutterlüty aus einem besonderen Blickwinkel herzustellen (vgl. Honneth und Sutterlüty 2011). Es ermöglicht aber auch, einen breiteren Begriff der Paradoxie zu verwenden, der sich gleichermaßen auf die Folgen eines geplanten gesellschaftlichen Wandels wie auf die wissenschaftliche Praxis seiner Analyse bezieht.

In diesem Beitrag geht es also um eine wissenschaftliche Methode. Dabei soll deutlich werden, dass diese auch heute noch gewinnbringend angewendet werden könnte und sollte. Paradoxerweise bedingt diese jedoch eine wissenschaftliche Arbeitsweise, die zumindest für den wissenschaftlichen Nachwuchs die Gefahr birgt, in das institutionell-akademische Abseits zu führen.

Zunächst gehe ich auf einige richtungsweisende entwicklungspolitische Arbeiten Hirschmans ein. Danach folgt ein Abschnitt über die Methode des Possibilism, wie Hirschman selbst sein methodisches Vorgehen genannt hat. Im letzten Teil des Aufsatzes wird diese Methode und das sozialwissenschaft-

liche Selbstverständnis Hirschmans zusammengefasst und mit den heutigen Anforderungen an eine Sozialwissenschaft seiner geistigen Enkel verbunden.

Das Interesse an sozialem Wandel: Entwicklungspolitik

Der 1915 in Berlin geborene Albert Hirschman verließ Deutschland bereits 1933. Er studierte in Paris, London und Triest Ökonomie. Im spanischen Bürgerkrieg kämpfte er bei den Internationalen Brigaden, im zweiten Weltkrieg in der französischen Armee. Nach der Kapitulation Frankreichs arbeitete er in Marseille für eine Geheimorganisation, die es sich zur Aufgabe gemacht hatte, im unbesetzten Teil Frankreichs gestrandete deutsche Intellektuelle, Künstler und Politiker Ausreisevisa zu beschaffen und heimlich außer Landes zu schaffen. Kurz vor dem Zugriff der Gestapo konnte sich Hirschman in die Vereinigten Staaten absetzen.[2]

Nach dem Krieg war Hirschman zunächst beim Federal Reserve Board in der Administration des Marshall-Plans tätig. In den frühen 1950er Jahren war er Teil der Weltbankmission nach Kolumbien, der ersten ihrer Art. Hirschman war nicht nur Entwicklungsökonom, sondern auch Entwicklungspraktiker der ersten Stunde. Unzufrieden mit dem Vorgehen der Weltbank vor Ort machte er sich in Bogotá als Berater selbständig und blieb. Nach einigen Jahren praktischer Beratungstätigkeit für Ministerien, Regierungen und private Unternehmer stellte er seine Beobachtungen einer Gruppe von verdutzten amerikanischen Entwicklungsökonomen vor. Sein daraus resultierendes Buch *The Strategy of Economic Development* (Hirschman 1958) katapultierte Hirschman sofort in die höchsten Sphären des amerikanischen akademischen Lebens: über Yale führte sein Weg nach Columbia und Harvard, bis er schließlich an das Institute for Advanced Study in Princeton berufen wurde. Er starb 2012.

Seit der Publikation der *Strategy* eine akademische Berühmtheit, wurde erst gegen Ende seines Lebens, als er begann, einige autobiografische Skizzen zu publizieren, deutlich, wie beeindruckend Hirschmans Lebenslauf vor seiner wissenschaftlichen Karriere war. So getrennt diese beiden Phasen scheinen mögen, ist doch offensichtlich, dass Hirschmans Art, Wissenschaft zu praktizieren, von den eigenen Lebenserfahrungen geprägt war. In jungen

2 Vgl. Fry (1986); siehe auch Lepenies (2007).

Jahren war Hirschman oft gezwungen, in scheinbar ausweglosen Situationen Lösungen zu finden. Und wie es schien, fand er diese, sobald er sich auf die Suche des lokal Machbaren machte, und erkannte, dass das Paradoxe, das genaue Gegenteil des Erwarteten, einen weiter bringen konnte als das Festhalten an Glaubensgrundsätzen. Prägend war für ihn der Einfluss seines italienischen Schwagers, des im antifaschistischen Widerstand aktiven und später ermordeten Philosophen Eugenio Colorni, dessen Gruppe sich Hirschman während seiner Studienjahre in Triest anschloss. Was diese Gruppe auszeichnete und Hirschman nachhaltig beeindruckte war, aus einer Grundhaltung des Anzweifelns jeder ideologischen Gewissheit heraus – dennoch oder gerade genau deswegen – konkrete Aktionen gegen Unrecht und Unfreiheit durchzuführen (vgl. Hirschman 1995b).

In den 1950er Jahren war »Entwicklung« weltweit eines der wichtigsten politischen *und* wissenschaftlichen Projekte. Dass ganze Staaten durch Armut destabilisiert und eine regionale Gefahr werden konnten, war vor dem Hintergrund der Erfahrungen zweier Weltkriege offensichtlich. Im Kalten Krieg kam zusätzlich die Furcht hinzu, dass arme Gesellschaften für kommunistische Ideen empfänglicher schienen und damit in die Einflusssphäre der Sowjetunion abdriften konnten. In einer sich abzeichnenden dekolonisierenden Welt war es daher das Gebot der Stunde, neue unabhängige sowie scheinbar »rückständige« Staaten möglichst schnell zu unterstützen. Die orthodoxe Leitidee der damaligen Zeit war die des »Balanced Growth«, einer allumfassenden, gleichzeitig zu statten gehender und mit externer Unterstützung finanzierter Industrialisierung. Maßgebliche Vordenker dieses Ansatzes waren Paul Rosenstein-Rosen oder Ragnar Nurkse, die von der Notwendigkeit eines generalstabsmäßig geplanten »Big-Push« ausgingen (vgl. Rosenstein-Rodan 1943 und 1944; siehe ebenso Lewis 1955).

Diesem Wunschdenken einer planbaren holistischen Industrialisierung in Entwicklungsländern setzte Hirschman in der *Strategy* selbstbewusst sein eigenes Konzept des »Unbalanced Growth« entgegen. Realistischerweise nahm er an, dass einer umfassenden Industrialisierung Budget- und Entscheidungspriorisierungen entgegenstanden. Darüber hinaus war trotz der Planungseuphorie der damaligen Zeit davon auszugehen, dass die konkrete Planung einer wirklich breiten und gleichzeitigen Industrialisierung unmöglich war (vgl. Lewis 1949 und 1966). Hirschman propagierte stattdessen, sich nur auf die Förderung einiger weniger Industriebereiche zu konzentrieren. Diese nämlich, bei denen es möglich schien, über sogenannten Linkage-Effekte ganze Lieferketten und Vorprodukte vorhandener Güter im Land sel-

ber herzustellen (Backward-Linkages) beziehungsweise die spätere Veredelung der Produkte selbst zu übernehmen (Forward-Linkages). Der einsetzende Linkage-Effekt war das Ergebnis einer Folge von aufeinander aufbauenden Investitionsentscheidungen, die sich im jeweiligen nationalen ökonomischen Kontext aufgrund örtlicher Gegebenheiten und Möglichkeiten anboten. Sie waren, wie Hirschman es ausdrückte, »compelling«, zwingend. Anstatt ein Land komplett »from scratch« und allumfassend zu industrialisieren, plädierte Hirschman für die Strategie des genauen Gegenteils: für eine Politik des »one thing at a time«. Diese nahm genau das in Kauf, was die Strategie des Balanced Growth tunlichst vermeiden wollte: sektorale und lokale Entwicklungsungleichgewichte. Für die Vertreter des umfassenden Ansatzes waren diese Ungleichgewichte ein rotes Tuch, ein prohibitives Entwicklungshemmnis. Für Hirschman hingegen waren sie der Schlüssel zum Entwicklungserfolg.

Entwicklung, so Hirschman, gelänge allerdings nur, wenn man lokal spezifische Möglichkeiten ausmachte, die »hidden, scattered or badly utilized« wären. Nicht nur, dass sein Ansatz allen orthodoxen Gewissheiten widersprach. Während seine akademischen Kollegen ihre Werke meist als Beitrage zur Theorieentwicklung sahen – beispielsweise *The Theory of Economic Growth* des späteren Nobelpreisträgers Arthur Lewis (Lewis 1955) –, machte Hirschman mit dem Titel seiner *Strategy of Economic Development* den Anspruch seines Vorgehens klar. Er präsentierte darin nicht nur eine Analyse der Logik realen unternehmerischen Handelns und Investierens, sondern die aus seiner Sicht und aus seiner Erfahrung einzige realistische Strategie. Sein Buch war eine klare praktische Handlungsempfehlung bei gleichzeitiger beißender Kritik der Entwicklungspraxis und Entwicklungstheorie.

Das Konzept der Backward-Linkages war fast deckungsgleich mit den Ideen des lateinamerikanischen Strukturalismus. Dieser, vor allem durch den argentinischen Ökonomen Raúl Prebisch und durch die von ihm geleitete UN-Kommission für Lateinamerika (CEPAL) in den 1960er Jahren verstärkt propagierte Ansatz besagte, dass es die Struktur und die Arbeitsteilung des Weltwirtschaftssystems waren, die dazu führten, dass die Länder der damaligen Dritten Welt lediglich die Rolle des peripheren Rohstofflieferanten für die Industriestaaten des Nordens, des Zentrums, einnahmen. Solange diese Arbeitsteilung bestand, behinderte die Struktur der Weltwirtschaft die mögliche eigene industrielle Entwicklung der unterentwickelten Ökonomien. Ein Ausweg war für die Strukturalisten die Substitution der industriellen Importe, eine Import-substituierende Industrialisierung (ISI) bei bewusster

Abkopplung vom Weltmarkt. Backward-Linkages schienen genau das zu unterstützen. Auch die Argumente Hirschmans, die er in seiner ersten, aber erst im Zuge der Unbalanced-Growth Debatte breit rezipierten wissenschaftlichen Publikation von 1945, *National Power and the Structure of Foreign Trade* (Hirschman 1945) formuliert hatte, schienen strukturalistische Positionen vorwegzunehmen. Hirschman hatte darin als einer der ersten analysiert, dass freier Welthandel keinen Raum Ricardianischer komparativer Kostenvorteile zu gegenseitigem Vorteil eröffnete, sondern geprägt war von politökonomischen Machtverhältnissen. Die Staaten Osteuropas und des Balkans, so Hirschman, waren so stark von der Wirtschaftskraft und den Interessen des Deutschen Reiches der Zwischenkriegszeit abhängig gewesen, dass dies ihre eigene Handlungsfähigkeit stark einschränkte. Liberaler Welthandel, der zu gegenseitigen Vorteilen führte, schien Wunschdenken. Die im Nachgang des Strukturalismus entstandene und radikalere Dependenztheorie, die den Dreiklang von Machtverhältnissen, Abhängigkeiten und Unterentwicklung noch stärker thematisierte, sah deshalb in Hirschman einen der ihren.

Hirschman ließ sich aber nicht vereinnahmen. In dem Artikel *Beyond Asymmetry*, publiziert in der Hochphase der Dependenzeuphorie, zeigte sich Hirschman nicht nur gegenüber der Dependenztheorie und dem Strukturalismus kritisch, sondern auch gegenüber seinen ursprünglichen Thesen, die er »as a young man« formuliert hatte (Hirschman 1980b). Die Position eines Staates, der von einer größeren Regionalmacht dominiert wurde, konnte nach Hirschman bei genauem Hinsehen auch Vorteile haben. Die Standardgleichung: »Abhängigkeit = dauerhafte Unterentwicklung« stimmte also nicht. Auch hier war der Kontext des Einzelfalls entscheidend. Die Dependenztheorie hatte jedoch, wie die orthodoxe Entwicklungstheorie, einen universalistischen Ansatz und erlaubte weder, einen möglichen »built-in modifier or remedy« zu entdecken, noch zu analysieren, ob das Abhängigkeitsverhältnis nicht die »seeds of its own destruction« (ebd.: 29) beinhaltete. Machtasymmetrien, so Hirschmans Thesen, bedingten jedoch eine »disparty of attention«, einen »wise and salutary neglect«, wie Burke für den Fall Amerikas formuliert hatte. Dieser »neglect« erlaubte erst den wirtschaftlichen Aufschwung der Kolonien. Er machte es möglich, unterhalb des Aufmerksamkeitsradars des Hegemons wirtschaftspolitisch eigene Wege zu gehen (vgl. ebd: 30 f.).

Auch später blickte Hirschman erneut kritisch auf seine eigene Theorie zurück. Waren die Unbalanced-Growth-Theorie und die Idee der Linkages davon ausgegangen, dass die vernünftige Entwicklungsstrategie in einer

schrittweisen Industrialisierung bestand, argumentierte Hirschman in dem Paper *The Case against »One Thing at a Time«* (Hirschman 1995c) wiederum diesen entgegengesetzt. Zwar war er weit davon entfernt, die Vorstellung des Balanced Growth und der integrierten Planung zu rehabilitieren. Dennoch hatten ihm unterschiedliche Fallstudien und Ereignisse (lateinamerikanische Militärdiktaturen oder die Transformation der ehemaligen sozialistischen Länder) gezeigt, dass die Prämisse des »one thing at a time« nicht in allen Fällen immer reibungslos funktionierte, weil der Entwicklungsprozess aus unterschiedlichsten Gründen ins Stocken geraten konnte. Die Modellierung eines »Getting-Stuck Syndrome« (Hirschman 1995d: 51) schien laut Hirschman geeignet, zu untersuchen, wann Sequenzen reibungslos funktionierten und wann nicht. Neben möglicherweise fehlenden Interdependenzen zwischen zwei Sequenzelementen konnte vor allem politische Einflussnahme verhindern, dass sich eine schrittweise Entwicklung fortsetzte.[3] Es konnte also Fälle geben, in denen es sich anbot, Reformpolitiken doch anfangs breiter anzugehen, anstatt sich auf nur eine Dimension und einen aufeinanderfolgenden, schrittweisen Fortschritt zu verlassen.

Daneben musste man auch erwarten, dass Entwicklungsmaßnahmen nicht nacheinander realisiert wurden, wie durch die Idee des »one thing at a time« angenommen, sondern abwechselnd und dialektisch. Politischer Widerstand gegen eine aktuelle Entwicklungspriorität könnte bei Regierungs- oder Machtwechsel dazu führen, dass diese eingestellt und durch eine andere Entwicklungsmaßnahme abgelöst wurde, nur um nach einem erneuten politischen Umschwung wieder aufgenommen zu werden. Entwicklungsverläufe konnten also nicht gradlinig sein, sondern einen Zickzackkurs nehmen – im Zeitverlauf oszillierend zwischen zwei oder mehreren sich immer wieder abwechselnden Alternativen. Dies musste im Einzelfall nicht problematisch sein, auch wenn ein Zickzackkurs Entwicklung offensichtlich bremsen und zum Erliegen bringen konnte. Ungeplant konnte dies aber auch dazu beitragen, demokratische Spielregeln einzuüben und demokratische Prozesse zu festigen. Wie das Kreuzen gegen den Wind beim Segeln war das Alternieren politischer Maßnahmen, wichtiger Bestandteil des Fortschritts und eine Möglichkeit des gesellschaftlichen Vorwärtsbewegens. Hirschman nannte dies das »Sailing against the Wind Pattern«, das, wie schon so oft, Entwick-

3 Ein Beispiel für das Getting-Struck-Syndrom war die Tatsache, dass die Französische Revolution für die Gleichheit aller Menschen und das Recht auf Wahlen eintrat, das Wahlrecht aber erst 1848 erstmalig für Männer ermöglichte – für Frauen sogar erst beinahe 100 Jahre später.

lung vollkommen anders beschrieb als es die gängigen Theorien vorgaben. Neben »Unbalanced Growth« gab es also noch eine Unterart, den »Antagonistic Growth« (Hirschman 1986b: 29).

Ursprünglich war für Hirschman jedoch nicht nur die Wissenschaft Zielscheibe seiner Kritik, sondern auch die Entwicklungspraxis, vor allem das Gebaren der externen Experten und Berater in den unterentwickelten Ländern. Externe Experten, so Hirschman, litten oft am »Visiting Economist Syndrome«, das universelle Medizin nach minimalem Kontakt zum »Patienten« verordnen ließ (ebd.: 11). Ebenso war für die Entwicklungsexperten der »Rage de vouloir conclure« charakteristisch, dem von Hirschman anhand eines Flaubert-Zitats abgeleiteten Extremoptimismus zu glauben, stets eine Lösung für alle auftretenden Probleme in der Hinterhand zu haben (vgl. Hirschmann 1963: 238). Mit dem Planungsoptimismus der Experten verbunden war die Idee eines universellen und unilinearen Entwicklungsverlaufs, dem alle Länder dieser Erde automatisch folgen würden. Diese aus der Zeit der französischen Revolution stammende Fortschrittsidee erlebte durch Publikationen wie Walt Rostows *Stages of Economic Growth* (1960) und in Form der Modernisierungstheorie eine Wiedergeburt. Experten wussten daher nicht nur, was zu tun war, sondern beanspruchten, den zukünftigen Entwicklungsverlauf eines Landes Stufe für Stufe vorhersagen zu können beziehungsweise anhand ihres Phasenmodells klar ableiten zu können, an welcher Stelle eine Volkswirtschaft momentan verharrte.

Hirschmans Skepsis gegenüber linearen Verläufen und Phasenmodellen gründete sich auch auf Beobachtungen, die einer seiner ehemaligen Arbeitskollegen beim Federal Reserve Board, der später eine glänzende Karriere in Harvard machen sollte, gemacht hatte: Alexander Gerschenkron. Im Aufsatz *Economic Backwardness in Historical Perspective* (Gerschenkron 1951) machte er in Form eines Vergleichs unterschiedlicher Industrialisierungsverläufe europäischer Länder deutlich, dass industrielle Entwicklung mitnichten einem linearen und notwendigerweise sukzessiven Phasenverlauf folgte, sondern aus der Position der Rückständigkeit vermeintlich notwendige Entwicklungsphasen übersprungen werden konnten. Dabei konnten jeweils ganz unterschiedliche Institutionen und Akteure Treiber der Wirtschaftsentwicklung sein. Sofern man also Länder einzeln und genau betrachtete, brach das Modell des universellen linearen Phasenverlaufs der Entwicklung in sich zusammen und die großspurig verbreiteten Politikempfehlungen entpuppten sich als wenig nützlich.

Wenige Jahre nach der *Strategy*, als die die US-Regierung John F. Kennedys mit ihrer »Alliance for Progress« ein großangelegtes modernisierungstheoretisches Entwicklungsprogramm für Lateinamerika aufgelegt hatte, publizierte Hirschman 1963 die Studie *Journeys Toward Progress: Studies of Economic Policy-Making in Latin America,* eine vergleichende Analyse unterschiedlicher aktueller Entwicklungserfahrungen dreier Staaten: Kolumbien, Chile und Brasilien. Dabei interessierten ihn nicht die entwicklungspolitischen Maßnahmen an sich, sondern die Prozesse mit denen diese politisch umgesetzt wurden, sowie die politischen Konsequenzen, die diesen Reformen folgten. Im Bewusstsein, dass Länder mit eklatanten Entwicklungsproblemen zwischen der Verteidigung des Status quo durch konservative Kreise und der Extremforderung einer Revolution hin- und hergerissen waren, kam der politischen Kunst des »Reformmongering« eine besondere Bedeutung zu. Dies beschrieb die Fähigkeit nationaler Politiker, durch geschicktes Taktieren Zustimmung zu Reformen zu erlangen und dabei die Verteidiger des Status quo ebenso sowie die Hitzköpfigen potentiellen Revolutionäre auszubremsen. Die Wortwahl Hirschmans war auch bei dieser Publikation nicht unbedacht. Der Plural *Journeys* im Titel zeigte ebenso wie das von Hirschman als Frontispiz gewählte Bild Paul Klees *Highways and Byways* mit seiner unübersichtlichen Vielzahl sich kreuzender Wege, dass es nicht den einen vorgefertigten linearen Fortschritts- und Entwicklungspfad gab, sondern eine Vielzahl von Möglichkeiten, die je nach erforschtem Kontext unterschiedlich ausfielen.

Es ist kein Zufall, dass das wohl originellste Buch zur Dependenztheorie, *Dependencia y Desarrollo en América Latina* (Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika) von 1971, Hirschmans Ideen ähnelt und sich gleichzeitig radikal vom fast schon hysterischen zeitgenössischen Ton André Gunder Franks These der »Entwicklung der Unterentwicklung« abgrenzt. Die Autoren, der Chilene Enzo Faletto und der brasilianische Soziologe und spätere Präsident Fernando Henrique Cardoso, beide mit Hirschman befreundet, machten es in ihrem Buch wie Hirschman: Sie stellten die theoretischen und verallgemeinernden Thesen der Dependenztheorie in Frage, indem sie sich die Entwicklungsverläufe unterschiedlicher lateinamerikanischer Länder genau ansahen – sowohl in der ökonomischen als auch der sozialen und politischen Dimension – und zugleich immer auch in historischer Perspektive. Was sie propagierten, war vollkommen gegenläufig zur gängigen Vorstellung, nach der für die Neo-Marxisten der damaligen Zeit Dependenz unvermeidlich auf eine kommunistische Revolution hinauslief. Für Cardoso und

Falleto war nach Betrachtung des historischen Kontexts hingegen empirisch klar beobachtbar, was für die meisten Entwicklungsökonomen damals aus theoretischer Perspektive undenkbar war: Dependenz *und* Entwicklung konnten Hand in Hand gehen. Eine Erkenntnis, die auch hier schon der Titel deutlich machte (vgl. Cardoso und Falleto 1979).

Mit der Publikation der *Journeys* begann das, was Hirschman später selbst als »Trespassing« bezeichnen sollte: Das bewusste Überschreiten der eigenen Disziplingrenzen. Neben politikwissenschaftlichen Aspekten kam auch der Frage nach menschlichem Verhalten und der Psychologie eine immer stärkere Bedeutung zu. »I like to understand how things happen, how change actually takes place« (Hirschman 1998: 66), sagte Hirschman in einem Interview. Sich dabei nur auf die ökonomische Theorie zu verlassen, war offensichtlich nicht genug.

Da die Entwicklungspolitik dadurch charakterisiert war, dass Ideen und Akteure von außen auf nationale Politiken einwirkten, war für die Analyse von Wandel in Entwicklungsländern auch wichtig zu analysieren, was dieser Prozess des Ideen- und Expertenimports mit den Menschen vor Ort machte.

Den universell angenommenen Blaupausen-Paradigmen, die auf die entwicklungspolitischen Handlungsempfehlungen externer und internationaler Organisationen aufbauten, und die von »visiting economists« wie unumstößliche Glaubensbekenntnisse gepredigt wurden, kamen eine entscheidende Bedeutung zu. Anstatt lokal mögliche Politikmaßnahmen aufzuzeigen, führten Paradigmen vor allem im lateinamerikanischen Kontext zu dem genauen Gegenteil dessen, was mit ihnen bezweckt wurde. Sie waren »a hindrance to understanding«, wie auch ein Aufsatztitel Hirschmans lautet (vgl. Hirschman 1971).

Paradigmen schufen eine Erwartungshaltung, die in den allermeisten Fällen nicht von der Realität eingelöst werden konnte. Das hatte aber, wie sich an den Umstürzen und Militärdiktaturen südamerikanischer Länder zeigte, fatale politische und wirtschaftliche Konsequenzen. Dass Effekte politischer Maßnahmen nicht so eintrafen, wie von den Lehrbüchern und externen Experten prognostiziert, führte in einer Zeit, in der sich mit Entwicklungspolitik auch das Versprechen auf spürbar akzelerierte Verbesserung und »Aufholung« verband (unter anderem sichtbar an dem Rostowschen Bild des »Take-Offs« (Rostow 1960), der erwähnten Idee des »Big-Push« oder in der Verlautbarung des damaligen brasilianischen Präsidenten Juscelino Kubitschek, der 1956 bei Regierungsantritt großspurig seinem Volk versprach, die Entwicklung von 50 Jahren in nur fünf Jahren erreichen zu können), zu

einem enormen Frustrationspotential mit verheerenden innenpolitischen Wirkungen.

Aufkeimende Frustration schlug laut Hirschman oft in »Fracasomanía« um, den »Failure Complex«. Jede noch so kleine Abweichung des prognostizierten Entwicklungsverlaufs wurde rhetorisch als »Fracaso«, als kompletter Fehlschlag, Niederlage und Fiasko angesehen – den man nur mit einem komplett anderen Maßnahmenkatalog und am besten noch mit einer komplett ausgetauschten Regierungsmannschaft glaubte begegnen zu können (vgl. Hirschman 1963: 240). In einer Studie über die »Semantics of Problem-Solving« untersuchte Hirschman in diesem Zusammenhang, mit welchen bestimmten Attributen Politikmaßnahmen im politischen Diskurs belegt wurden. Diese konnten entweder ausdrücken, dass die Politikideen als Allheilmittel angesehen, oder als Komplettversagen verspottet wurden. Die Veränderung der jeweiligen rhetorischen Etikettierung im Zeitverlauf sagte einiges darüber aus, wie radikal die Alternativpolitiken ausgestaltet sein würden und wie wenig Sensibilität dafür vorhanden war, zu analysieren, welche unerwarteten positiven Änderungen sich dennoch eingestellt hatten (vgl. ebd.: 247–249). Die sprachliche Ebene als Untersuchungsgegenstand zu identifizieren und die politischen Effekte sprachlicher Zuschreibung als ein wichtiges Problem zu erkennen, war zum Zeitpunkt der durch und durch optimistischen internationalen Entwicklungsrhetorik unerhört.

Eines der Haupthindernisse im Entwicklungsprozess war für Hirschman daher das Unvermögen, sozialen Wandel und Veränderungsprozesse zu erkennen und wahrzunehmen, vor allem, wenn sie sich in anderer Gestalt zeigten als vorhergesehen. Die Entwicklungstheorie mit ihren Paradigmen und Phasenmodellen und die Entwicklungspraxis mit den allwissenden »Visiting Economists« waren für Hirschman die eigentlichen »Obstacles to the Perception of Change and Leadership« wie ein weiterer seiner Aufsätze betitelt war.[4] Diesen verfasste er während eines Aufenthalts in Chile 1967, bei dem er gebeten worden war, einen Beitrag über die »Obstacles to Development« zu schreiben. Während die Entwicklungstheoretiker nicht müde wurden, immer neue Hindernisse zu identifizieren, die den Fortschritt in der damaligen Dritten Welt offensichtlich bremsten (geringe Spar- und Investitionsquote, Teufelskreis der Armut, mangelnde unternehmerische Einstellungen in der Bevölkerung, Verharren in Aberglauben und Traditionen, fehlende Generalpläne der Regierung usw.), analysierte Hirschman fast schon

4 Für Hirschman war dies einer seiner besten Artikel, »or at least one of my most amusing« (Hirschman 1998: 86).

diskurstheoretisch die unterschiedlichen Arten der identifizierten »Obstacles« sowie die Rolle, die der Glaube an klar umrissene Hemmnisse in der Ableitung allgemeingültiger Politikmaßnahmen spielte. Auch mit der Spezifikation von Hemmnissen wurde der analytische Blick für andere und angepasste lokale Formen des Wandels vernebelt. Wenn die Menschen in Kolumbien, wie im Zitat am Anfang dieses Kapitels, selbst diagnostizierten, immer alles fälschlicherweise »al revés«, andersherum, zu machen, war das ein Ausdruck davon, wie sehr sie durch äußere Einflüsse und Ideen darin beeinflusst waren, die eigene Realität zu interpretieren – zu fehlinterpretieren, wenn es nach Hirschman ging.

Ende der 60er Jahre wurde Hirschman von der Weltbank beauftragt, eine vergleichende Studie zu verschiedenen Entwicklungsprojekten anzufertigen. Die Erkenntnisse, die Hirschman im Buch *Development Projects Observed* zusammenfasste, waren aber ganz anders, als sich die Weltbank es erhofft hatte. Während mit dem damals neuen Instrument der Kosten-Nutzen-Analyse der Eindruck erweckt wurde, dass alle Eventualitäten und möglichen Probleme wissenschaftlich exakt und allumfassend bedacht und Bestandteil der Entscheidung für ein Projekt werden konnten, formulierte Hirschman mit seiner Idee eines »Principle of the Hiding Hand«, dass genau das Gegenteil der Fall war. Projektplaner, die sich vorab scheinbar mit allen Unwägbarkeiten und Risiken auseinandersetzten, übersahen meist gerade diejenigen Probleme, die sich später im Projektverlauf und völlig überraschend manifestierten. Schuld war die »Hiding Hand […] that beneficially hides difficulties from us.« (Hirschman 1967: 13) Ein Projekt und die Projektmitarbeiter mussten sich in dieser Situation bewähren. Dies konnte schieflaufen. Aber mitunter verursachten die unerwartet aufgetretenen Probleme die Aktivierung ungeahnter lokaler Problemlösungskompetenzen, die nicht nur das Selbstvertrauen förderten (im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit mit der oft vernichtenden externen Zuschreibung von allumfassender lokaler »Unterentwicklung« keine Kleinigkeit), sondern auch die Grundlage für die erfolgreiche Durchführung weiterer komplexer Projekte werden konnten.

Entwicklungsprojekte besaßen eine »Trojan-Horse Quality« und die Reaktionen auf die ungeplanten Überraschungen waren immens wichtig. Insofern bot die Hiding Hand eine Chance. Man musste davon ausgehen, dass das Projekt gar nicht genehmigt worden wäre, wenn die sich zeigenden Schwierigkeiten vorher bekannt gewesen wären. Die Hiding Hand war also ursächlich dafür, dass Projekte unter dem Deckmantel der gewissenhaften

und umfassenden Prüfung überhaupt realisiert wurden. Die möglichen positiven Erfahrungen der lokalen Projektmitarbeiter in der Lösung der plötzlichen Probleme konnten auch dafür sorgen, dass die Risikobereitschaft, Projekte mit unbekannter neuer Technologie durchzuführen, stieg und sich so technologische Entwicklung beschleunigte. Die Hiding Hand war für Hirschman jedoch nicht nur auf Entwicklungspolitik beschränkt, sondern ein grundsätzliches Thema der Psychologie. Er schrieb:

»We may be dealing here with a fairly general phenomenon that permits us to understand or reinterpret certain aspects of human behavior and history. The principle suggests that, far from seeking out and taking up challenges, people typically take on and plunge into new tasks because of the erroneously presumed absence of a challenge, because the task looks easier and more manageable that it will turn out to be.« (Hirschman 1967: 13)

Das Prinzip der Hiding Hand war »a way of inducing action through error.« (Ebd.: 29) Allerdings widersprach dieser Ansatz, der die Rolle der Wahrnehmung, Entscheidungsfindung, der Problemlösungen und des Lernens thematisierte, dem allwissenden Planungsansatz der Weltbank: »Nothing could be less ›operationally useful‹ than to be told that underestimating the costs or difficulties of a project has on occasion been helpful in eliciting creative energies that otherwise might never have been forthcoming.« (Hirschman 1995e: ix) Die Hiding Hand, sorgte, um mit Robert Merton zu sprechen, für »Serendipity«, das Finden von etwas, das man anfänglich nicht gesucht hatte (vgl. Merton und Babor 2004).

Development Projects Observed hatte laut Hirschman ebenso wie die *Strategy* und die *Journeys* neben dem eigentlichen Thema der Entwicklungstheorie und Politik eine klare Zielsetzung: »To celebrate, to ›sing‹ the epic adventure of development – its challenge, drama and grandeur.« (Hirschman 1995e: viii)

Die Vielschichtigkeit des eigentlichen Entwicklungsprozesses, die Probleme der Entwicklungstheorie und der institutionalisierten Entwicklungshilfe inspirierten Hirschman dazu, die Fragen, warum Menschen so handelten wie sie handelten und wie sich Wandel erklären ließ, auf noch breiterer sozialwissenschaftlicher Basis zu untersuchen. Die magistrale Abhandlung *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in States, Organizations and Firms* von 1970 war eine direkte Konsequenz der Beobachtungen aus *Development Projects Observed*. Für Hirschman war *Development Projects Observed* in seinen eigenen Worten »the bridge to the broader social science themes of my

subsequent writings.« (Ebd.: xii) Die folgenden sozialwissenschaftlichen Arbeiten Hirschmans kennzeichnete, was die entwicklungspolitischen Schriften bereits ausmachte: Einen kritischen Blick auf Theorien und die politischen Folgen ihrer Anwendung, sowie den Anspruch, mit disziplinübergreifenden Mitteln eine realistischere Darstellung sozialer Zusammenhänge zu ermöglichen.

Possibilism

Hirschman war davon überzeugt, dass es unendlich schwierig sei, soziale Wandlungsprozesse zu verstehen: »Understanding social change is obviously not something that can ›come naturally‹.« Lediglich ein sich herantasten (»grope«) sei möglich (vgl. Hirschman 1971: 1).

Viele Sozialwissenschaftler sahen dennoch ihre vorrangige Aufgabe darin, »regularities, stable relationships, and uniform sequences« (ebd.: 27) herauszuarbeiten. Daneben gab es für Hirschman jedoch auch Raum, sich des genauen Gegenteils anzunehmen: »to underline the multiplicity and creative disorder of the human adventure, to bring out the uniqueness of a certain occurrence, and to perceive an entirely new way of turning a historical event.« (Ebd.)

Stärker als in den Naturwissenschaften war daher in den Sozialwissenschaften die – wenn auch oft unbewusste – Motivation vorhanden, aufzuzeigen, dass die als allgemeingültig angenommenen Gesetze des Sozialen nicht zutrafen. »The search for general laws« und »the search for uniqueness« waren zwei unterschiedliche Bereiche der sozialwissenschaftlichen Praxis. Auch wenn immer wieder »laws of change« und die Ableitung historisch vermeintlich gesicherter Sequenzen und Phasen vorgeschlagen wurden, war es doch die Analyse des Neuartigen, der Kreativität und der Einzigartigkeit, die nach Hirschmans Ansicht sozialen Wandel in den meisten Fällen überhaupt erst verständlich machte (vgl. ebd.: 28).

Hirschman selbst positionierte sich auf der Seite derjenigen Sozialforscher, für die das Einzigartige wichtiger schien als das Allgemeingültige, das Unerwartete wichtiger als das Erwartbare, und das Mögliche wichtiger als das Wahrscheinliche. Hirschmans Arbeit kennzeichnete das Anliegen, die Grenzen dessen auszuloten, was möglich sei, auch wenn das auf Kosten der

Erkenntnis des Wahrscheinlichen ging (vgl. ebd.). Seine Methode der Suche nach dem Möglichen bezeichnete er als »Possibilism«.[5]

Die universellen Blaupausen der Entwicklungspolitik empfand Hirschman als »Zwangsjackenkonstrukte«. Sie bestanden aus »exaggerated notions of absolute obstacles, imaginary dilemmas, and one-way sequences«. Aus diesen könne man sich nur befreien, wenn man die im jeweiligen Einzelfall existierenden »avenues of escape« identifizierte (Hirschman 1971: 29). Die Methode des Possiblism half dabei.

Possibilism war das praktische und konstruktive Gegenstück zur verbreiteten »Fracasomanía«. Hirschmans immer wiederkehrende Suche nach »built-in modifiers or remedies«, »endogenous forces of recovery« und unerwarteten »pacemakers« oder »inducement mechanisms« sowie seine grundsätzliche Überzeugung, wonach Entwicklung nur als Suche nach lokal machbaren Kombinationen vorhandener materieller und personeller Ressourcen realistisch sei, war Ausdruck davon.

Mehrere Instrumente verdeutlichten, wie Hirschman selbst Possibilism praktizierte. Das erste war die Suche nach einem »blessing (or curse) in disguise«, der Idee, dass in einem vermeintlich schlechten, negativ belegten Zustand mitunter positive Aspekte zu finden sind, die es zu fördern lohnt. Es gelte: »What is a hindrance to progress in one setting and at one stage may be helpful under different circumstances.« (Hirschman 1958: 9) Damit griff Hirschman die Vorstellung klar definierter Entwicklungshürden oder Hemmnisse an. Diese konnten sich im konkreten Einzelfall als Vorteil und hilfreich entpuppen.

Ein zweites Instrument war die Analyse von »inverted sequences«, die beschrieben, dass sich mechanistisch angenommene und notwendigerweise aufeinander aufbauende Phasenverläufe auch in ganz anderer Reihenfolge als angenommen darstellen konnten. Hirschman verwies in diesem Zusammenhang auf die Nähe seiner Ideen zu Festingers Theorie der kognitiven Dissonanz. Auch hier ging man davon aus, dass bestimmte veränderte persönliche Einstellungen, Meinungen oder Glaubensgrundsätze das Resultat bestimmter Verhaltensweisen und Aktionen sein könnten, nicht wie angenommen, ihre Ursache (vgl. Hirschman 1971: 30). Der Possibilism sollte den Blick für Beispiele schärfen, die eine angenommene Phasensequenz durchbrachen oder konterkarierten. Dies war auch dann notwendig, wenn man, wiederum in Übereinstimmung mit der Theorie der kognitiven Dissonanz, davon ausging, dass sich vorhandene Einstellungen bezüglich bestimmter Tätigkeiten

5 Diese Ausführungen folgen Lepenies (2014: 144–146) sowie ders. (2008).

selbst verstärken konnten und die damit verbundene Tätigkeit immer weiter plausibilisierten. Der Possibilism konnte aufzeigen, wann und wie sich die scheinbar immer stärker gefestigten Einstellungen doch verändern konnten.

Ein weiteres Element des Possibilism war die Suche nach »unintended consequences«, dem Wandel durch nicht geplante Nebeneffekte. Adam Smiths berühmtes Diktum, dass es nicht das Wohlwollen des Metzgers, Brauers, oder Bäckers sei, dem wir unsere Nahrung verdankten, sondern dafür einzig deren Eigeninteresse verantwortlich war, war dafür das klassische Exempel.

Ein für Lateinamerika besonders erhellendes Beispiel war die Landreform- und Umverteilungspolitik der peruanischen Militärdiktatur unter Juan Velasco (1968–1975). Während im Rest Lateinamerikas die Militärherrscher strukturkonservativ agierten, waren die peruanischen Militärs überraschenderweise sozial progressiv. Dafür waren zwei Gründe ausschlaggebend. Zum einen die Tatsache, dass die Militärs in den 50er Jahren an einer neu gegründeten Militärhochschule ausgebildet wurden, an der Soziologen und Anthropologen moderne Ansätze der Sozialwissenschaft lehrten. Dies führte – ungeplant – dazu, dass sich unter den Militärs der Wunsch ausbildete, gegen die soziale Ungleichheit im Land vorzugehen. Zum anderen waren die meisten dieser Militärs aktiv in der Niederschlagung eines Guerillaaufstandes beteiligt gewesen. Die dort erlebte Brutalität führte jedoch nicht wie die Psychologie annehmen würde zu einer weiteren und stärkeren Brutalisierung, sondern zu der bewussten Entscheidung, die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen selbst zu verändern, um solche Vorkommnisse zukünftig zu vermeiden. Dies zeigte, wie Handlungen, Meinungen und Einstellungen sich auch im Widerspruch zu psychologischen Vorstellungen ändern konnten (vgl. ebd.: 35).

In der Wissenschaft hat, wie bereits geschildert, die Modellierung nicht intendierter Konsequenzen und Paradoxien eine lange Tradition. Mandeville mit seiner »Bienenfabel« und Adam Smith waren dabei nur die prominentesten Vertreter, Robert Merton derjenige, der sich dieses Phänomens besonders angenommen hatte (vgl. Merton 1936). Allerdings sah Hirschman in seiner eigenen Herangehensweise an »unintended consequences« etwas Neues. Die traditionellen Ansätze zeigten, dass individualzentriertes Verhalten, wie beispielsweise der Wunsch, seinen eigenen materiellen Nutzen zu maximieren, zum Funktionieren und zur Stabilisierung des existierenden Sozialsystems beitragen konnte. Um sozialen Wandel zu verstehen interessierte Hirschman aber, wie nicht intendierte Konsequenzen diese Stabilität

aufbrachen und zu Veränderungen führten. Dies bedeutete dann auch, sich von der Prämisse zu trennen, dass sozialer Wandel einzig aufgrund intendierten und geplanten Verhaltens möglich war. Stattdessen konnte Wandel auch das Resultat von Verhalten sein, das eigentlich zur Erhaltung des Status quo (zur »System Maintenance«) hätte beitragen sollen, aber dann völlig unerwartete Konsequenzen entfaltete.[6]

Diese Instrumente waren laut Hirschman dazu geeignet, die Wahrnehmung für mögliche Formen des Wandels zu schärfen.[7] In seinen Werken finden sich jedoch noch weitere.

Neben der Vorstellung der »inverted«, also umgedrehten Phasen konnten sich vermeintlich aufeinander folgende Phasen und Sequenzen entkoppeln und ein Eigenleben annehmen. Hirschman empfahl in solchen Fällen die Analyse von »on-and-off connections, or of couplings and uncouplings«.

Bei der Frage, inwiefern Wirtschaftswachstum und Demokratieentwicklung zusammenhingen, konnte man sich vorstellen, dass Demokratieentwicklung und die Verbesserung von Sozialindikatoren zunächst mit positivem Wirtschaftswachstum korrelierten. Zu bestimmten Zeiten war es aber auch möglich, dass sie sich unabhängig von der wirtschaftlichen Lage weiter festigten. Hirschman nannte dies den »Ratchet-Effect« – angelehnt an das Bild einer Ratsche, die die Bewegung zweier Zahnräder in eine Richtung erlaubt, aber die Bewegung in die andere Richtung für eines der Räder verhindert – und so eine Entkopplung ermöglicht (vgl. Hirschman 1994: 344).

Gründe für ein Abkoppeln waren vor allem Lerneffekte, die sich eingestellt hatten. Diese Lerneffekte zeigten sich darin, dass ein bestimmtes Verhalten, das zunächst aufgrund extrinsischer Anreize aktiviert, später intrinsisch und zur »second nature« wurde. Goethes Zauberlehrling war ein Beispiel für dieses Phänomen. Die entfesselten Zauberkräfte standen beispielhaft für die möglichen positiven, aber eben auch potentiell negativen Effekte des Abkoppelns.

Eine dem Ratchet-Effekt verwandte Form war die des »on-and-off patterns«. Während die Vorstellung linearer Entwicklungsverläufe davon ausging, dass sich bestimmte Verhaltensweisen dauerhaft und oft in stetigem Fortschritt zeigten, konnte man stattdessen eher davon ausgehen, dass ein

6 Vgl. Hirschman (1971: 35). Diese Ideen Hirschmans wurden von der Paläontologie geteilt. Nach Romer's Role sind Innovationen zunächst konservativ intendiert – so galten die ersten Ausprägungen von Gliedmaßen bei Urtieren dazu, im Notfall wieder den Weg zurück in das Wasser zu finden.

7 »Some devices which the possibilist can use to sharpen the perception of available avenues toward change« (Hirschman 1971: 37).

bestimmtes Verhalten mitunter für einige Zeit verschwand – um dann wieder, wie aus dem Winterschlaf erwacht, hervorzutreten. In *Shifting Involvements* von 1982 hatte Hirschman zu zeigen versucht, wie und warum die amerikanische Gesellschaft seit den 1950er Jahren immer zwischen Phasen der vorrangigen Konzentration auf das Private und Phasen ausgeprägten kollektiven Handelns changierte (vgl. Hirschman 1982). Nicht nur, dass diese Idee ein komplett anderes Erklärungsmodell zu den Vorstellungen des Freifahrens eines Mancur Olsen lieferte, der davon ausging, dass kollektives Handeln aufgrund der Eigennutzorientierung des und der einzelnen eigentlich ausgeschlossen ist. Hirschman unterstrich, dass vielen Menschen die Erfahrung, für eine Sache aktiv einzutreten, mehr Befriedigung geben konnte, als das eigentliche Erreichen der erhofften Veränderung selbst – sofern diese überhaupt eintraf – auch wenn Frust und Unzufriedenheit meist dafür sorgten, dass sich das Engagement irgendwann abschwächte. Für das Wiederaufflackern des Engagements waren die vormals positiv empfundenen Erfahrungen ursächlich, wie Hirschman mit dem »Principle of Conservation and Mutation of Social Energy« argumentierte (Hirschman 1984). Auch Hirschmans Analyse der Reaktionen auf Unzufriedenheit durch die Optionen des Exit und Voice waren ganz offensichtlich mit den Ideen der Kopplung, Entkopplung sowie des »on-and-off patterns« verwandt.

Ein weiteres Instrument des Possibilism war die Frage nach den »Hidden Rationalities« beobachtbaren Verhaltens. Ein genaues Verständnis des »Warum« konnte helfen, bestimmte soziale Phänomene positiv zu bewerten, die meist »unappreciated«, unbeachtet blieben oder wenig geschätzt wurden (Hirschman 1986b: 9). Hieran schloss sich auch Hirschmans Forderung an, dass sich die Sozialwissenschaften als eine »Moral Science« verstehen sollten, die die moralische Begründung menschlichen Verhaltens in die Analyse sozialer Sachverhalte einzubauen hatte, um auch damit die »Knausrigkeit« orthodoxer Erklärungsansätze zu überwinden (Hirschman 1980a).

Possibilism verlangte die Bereitschaft, universell angenommene lineare und sequentielle Logiken im Prozess des sozialen Wandels abzulehnen. Dass dies nicht gelang, war laut Hirschman auf eine »intellectual orientation that is both undialectical and […] antipossibilist« zurückzuführen. Dass der Possibilism den Blick für Möglichkeiten schärfte und weniger auf sichere Ereignisse setzte, macht die Sache nicht leichter. »Social scientists«, schrieb Hirschman, »often consider it beneath their dignity to deal with possibility until *after* it has become actual and can then be at least be redefined as a probability.« (Ebd.: 32 f., Hervorh. im Orig.)

Mit Possibilism verfolgte Hirschman ein großes Ziel: »To defend the right to a non-projected future as one of the truly inalienable rights of every person or nation; and to set the stage for conceptions of change to which the inventiveness of history and a ›passion for the possible‹ are admitted as vital actors.« (Hirschman 1971: 37) Die Suche nach »uniform solutions to development problems« war daher nicht zielführend und »the refusal to define ›one best way‹« eines der Hauptmerkmale der Arbeiten Hirschmans (Hirschman 1995c: 76). Hinter dieser Ablehnung stand aber gleichzeitig der Anspruch, die unterschiedlichen möglichen Ausprägungen sozialen Wandels genau zu untersuchen und aufzuzeichnen: »There are stories, intricate and often unrepeatable […] that look more like tricks history has up its sleeve than like social-scientific regularities, not to speak of laws. To make an inventory, to survey history's repertoire of such tricks, seems to me an appropriately modest way of trying to make progress.« (Ebd.)

Schluss: Hahnenkampf und die »Grand Societal Challenges« unserer Zeit

Hinter den Ideen des Possibilism stand eine klare Vorstellung, wie Sozialwissenschaftler sozialen Wandel analysieren sollten. Grundannahme war, dass Veränderungen vielfältiger Natur sein können und auch das menschliche Verhalten, das zu Veränderungen beiträgt, unendlich kreativ sein kann.[8] Will man also Veränderungen beschreiben, muss man versuchen zu verstehen, warum Menschen in bestimmten Situationen so handeln, wie sie handeln. Die meisten verallgemeinerten Erklärungsansätze der Wissenschaft waren dabei nicht hilfreich. Als Prognose in politischen Entscheidungsprozessen genutzt, konnten sie sogar mehr schaden als nützen. Possibilism ist die bewusste Suche nach empirischen Outliern – nach den Sonderfällen, die sich den üblichen Erklärungsversuchen entziehen. Dabei verzichtet Possibilism nicht auf Empirie – im Gegenteil. Zum Ausgangspunkt hat er vielmehr eine intensive Beschäftigung mit Einzelfällen – der intensiv erforschte Single-Case – sowie die Methode des Vergleichs. Klar ist, dass diese Analyse nur gelingt, wenn man möglichst tief in den Kontext des Einzelfalls einsteigt.

8 »The social world is most variable«, befand Hirschman, »in continuous change […] there are no permanent laws. Unexpected events constantly happen, new causality relations are being installed« (Hirschman 1998: 88).

Qualitative Instrumente sind dafür nötig, allen voran Interviews, besser noch längere teilnehmende Beobachtung vor Ort: »I think it necessary to have an ›empirical lantern‹ or a ›visit with the patient‹ before being able to understand what is wrong with him. It is crucial to understand the peculiarity, the specificity, and also the unusual aspects of the case« (ebd.), wie Hirschman schrieb.

Das Ergebnis dieser Untersuchungen sind Beiträge, die das Repertoire an Möglichkeiten und Ausprägungen erweitern und dokumentieren. Es sind Beiträge, die Komplexität sichtbar machen und die wissenschaftliche Analyse des sozialen Wandels weniger »parsimonious«, knausrig, betreiben.

Untersuchungen sozialen Wandels mit Hilfe des Possibilism sind ein Beispiel für interpretative Sozialwissenschaft. Sie beinhalten eine Interpretation, einen Erklärungsansatz des »Warum« und des »Wie« menschlichen Handelns. Die Interpretation ist die zu einem bestimmten Zeitpunkt bestmögliche Analyse. Aber die Vorstellung einer Interpretation ermöglicht, ja bedingt sogar, dass diese Interpretation auch wieder verworfen oder angepasst wird. Wenn Hirschman in seiner eigenen Arbeit »selbst-subversiv« war, dann nur, weil er sich der Flüchtigkeit der eigenen wissenschaftlichen Interpretation bewusst war. Selbst-Subversion war für Hirschman normativ.

Die Methode des Possibilism zeigt eine Nähe zu interpretativen Ansätzen der Anthropologie. Dass sich Clifford Geertz in Princeton so gut mit Albert Hirschman verstand, lag nicht zuletzt daran, dass seine Konzeption der »Thick Description« mit vielen Vorstellungen des Possibilism übereinstimmte (vgl. Geertz 1983a). Die berühmte Geertz'sche Beschreibung des balinesischen Hahnenkampfs (Geertz 1983b) und Hirschmans Erklärung der Landreform in Kolumbien oder der Arbeitsweise einer Papiermühle in Ost-Pakistan waren methodisch eng verwandt.

Hirschman und Geertz verband eine gemeinsame Vorstellung, wie Sozialwissenschaft durchzuführen sei, die sie in einem Antrag unter dem Titel *Our View of Social Science* gemeinsam formulierten. Darin schrieben sie: »The main focus of our attention is […] interpretative: we are […] concerned […] with investigating the meaning of social behavior and the determinants of social change and […] [are] resolutely multi-disciplinary, comparative and international in our approach.«

Die immer quantitativ agierende Mainstream-Sozialwissenschaft sahen sie hingegen kritisch:

»Its methods and procedures have resulted in over-specialization, present-mindedness and unwarranted scientism without much compensating capacity to provide satisfactory solutions to the pressing social and economic problems of the day. The range of techniques it characteristically employs have prevented a number of questions about the social world from even being asked […]. We feel that there has been a tendency to focus exclusively on questions of social causation at the expense of studying social meanings.«

Diese wollten sie erweitert wissen um »the study of the significance that social action possesses for those who engage in it« (Geertz und Hirschman 1977: 7).

Neben dem interpretativen Ansatz war die Multidisziplinarität eines der Eckpfeiler dieses Vorgehens. Dabei ging es nicht nur um die Kombination verschiedener Sozialwissenschaften, sondern explizit auch um die Einbeziehung der Humanwissenschaft – der Geschichte und vor allem der Literatur. Gerade in Bezug auf die Interpretation beobachteter Verhaltensweisen schien Literatur eine geeignete Quelle.[9] Hirschmans Anliegen entsprechend, die Sozialwissenschaften komplexer zu gestalten, um der Variabilität menschlichen Seins auf die Schliche zu kommen, konnte die *conditio humana* passender beschrieben werden, wenn man Literatur zu Rate zog. Dies schloss auch mit ein, Worten und Sprache analytische Bedeutung beizumessen.

In den Sozialwissenschaften, beispielsweise in der Ökonomie oder der Politikwissenschaft, wird die interpretative, qualitative Analyse von Single-Case-Studies immer noch als ein Sonderfall abgetan. Stärker gewertet und als geeigneteres Qualifikationsmerkmal wissenschaftlicher Exzellenz angesehen werden quantitative »large-n« Analysen, sowie qualitative Studien, die sich in ihrer Vorstellung von Inferenzen an der Logik quantitativer Forschung orientieren und Verallgemeinerungen oder sogar Prognosen zulassen (vgl. King, Koahane und Verba 1994). Die interpretative Forschung steckt immer noch in einer »Defensivposition« (Nullmeier 2019: 153). In den Journals mit den höchsten disziplinären »Impact-Faktoren« findet man sie nicht.

Mit den »Grand Societal Challenges« des 21. Jahrhunderts, allerdings, wird der Ruf nach einer neuen Form wissenschaftlichen Arbeitens immer lauter. Eines der Hauptmerkmale ist dabei die Forderung, starre Disziplingrenzen zu überwinden – wie auch der Wissenschaftsrat in einem Positionspapier kürzlich ausführte (vgl. Wissenschaftsrat 2015). Damit verbindet sich

9 »It frequently happens to me that I find confirmation of an intuition in a literary passage or a poem.« (Hirschman 1998: 103)

vor allem die Hoffnung, Transformationsprozesse besser begreifen zu können.

Hirschmans Vorstellung des Possibilism kann dabei seinen geistigen Enkeln als Vorbild dienen. Hirschman kennzeichnet ein »Bias for Hope«, wie eine andere Publikation von ihm betitelt ist (Hirschman 1971). Mit dem Possibilism verbunden ist der Optimismus, dass menschliche Kreativität zur Lösung von drängenden Problemen in der Lage ist – vor allem, wenn man sich auf das lokal Machbare und auf die »pacemakers«, »inducement mechanisms« oder »built-in modifiers« konzentrierte, die sozialen Wandel und Transformation bedingen können.

Sofern man der Variabilität und Komplexität sozialen Wandels durch die Suche des Machbaren auf die Schliche kommen will, wird man zwangsläufig immer wiederkehrende Paradoxien entdecken und beschreiben. Allerdings werden diese nur von denen als »al revés« verstanden, die auf der Allgemeingültigkeit reduktionistischer Theorien bestehen und auf eine Logik universeller sequentieller Phasen und Abläufe setzen.

Literatur

Cardoso, Fernando Henrique und Enzo Falleto 1979 [1971]: Dependency and Development in Latin America. Berkeley: University of California Press.

Fry, Varian 1986 [1945]: Auslieferung auf Verlangen. München: Hanser.

Geertz, Clifford 1983a: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7–43.

Geertz, Clifford 1983b: »Deep Play«. Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf, in: ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 202–260.

Geertz, Clifford und Albert O. Hirschman 1977: Our View of Social Science. Princeton: Seeley G. Mudd Manuscript Library, Box 4, Folder 12.

Gerschenkron, Alexander 1951: Economic Backwardness in Historical Perspective, in: Bert Hoselitz (Hg.): The Progress of Underdeveloped Areas. Chicago: University of Chicago Press, 3–29.

Hirschman, Albert O. 1945: National Power and the Structure of Foreign Trade. Berkeley: University of California Press.

Hirschman, Albert O. 1958: The Strategy of Economic Development. New Haven: Yale University Press.

Hirschman, Albert O. 1963: Journeys Toward Progress. Studies of Economic Policy-Making in Latin America. New York: Twentieth Century Fund.
Hirschman, Albert O. 1967: Development Projects Observed. Washington: Brookings Institution Press.
Hirschman, Albert O. 1971: The Search for Paradigms as a Hindrance to Understanding, in: ders.: A Bias for Hope. Essays on Development and Latin America. New Haven: Yale University Press, 342–360.
Hirschman, Albert O. 1977: The Passions and the Interests – Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph. Princeton: Princeton University Press.
Hirschman, Albert O. 1980a: Morality and the Social Sciences: A Durable Tension, in: ders.: Essays in Trespassing. Economics to Politics and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 294–306.
Hirschman, Albert O. 1980b: Beyond Asymmetry: Critical Notes on Myself as a Young Man and on some Other Old Friends, in: ders.: Essays in Trespassing. Economics to Politics and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 27–33.
Hirschman, Albert O. 1982: Shifting Involvements. Private Interest and Public Action. Princeton: Princeton University Press.
Hirschman, Albert O. 1984: Getting Ahead Collectively. Grassroots Experiences in Latin America. New York: Pergamon.
Hirschman, Albert O. 1986a: A Dissenter's Confession, in: ders.: Rival Views of Market Society and other Recent Essays. New York: Viking, 3–34.
Hirschman, Albert O. 1986b: Against Parsimony: Three Ways of Complicating Some Categories of Economic Discourse, in: ders.: Rival Views of Market Society and other Recent Essays. New York: Viking, 142–160.
Hirschman, Albert O. 1993: The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy. Cambridge: Harvard University Press.
Hirschman, Albert O. 1994: The On-and-Off Connection Between Political and Economic Progress, in: AEA Papers and Proceedings 84. 2, 343–348.
Hirschman, Albert O. 1995a: A Propensity to Self-Subversion, in: ders.: A Propensity to Self-Subversion. Cambridge: Harvard University Press, 85–92.
Hirschman, Albert O. 1995b: Doubt and Antifascist Action in Italy, 1936–1938, in: ders.: A Propensity to Self-Subversion. Cambridge: Harvard University Press, 117–119.
Hirschman, Albert O. 1995c: The Case Against one Thing at a Time, in: ders.: A Propensity to Self-Subversion. Cambridge: Harvard University Press, 69–76.
Hirschman, Albert O. 1995d: The Rhetoric of Reaction – Two Years Later, in: ders.: A Propensity to Self-Subversion. Cambridge: Harvard University Press, 45–68.
Hirschman, Albert O. 1995e: A Hidden Ambition, in: ders.: Development Projects Observed. With a New Preface by the Author. Washington: Brookings Institution Press, xv–xx.
Hirschman, Albert O. 1998: Crossing Boundaries. Selected Writings. New York: Zone Books/Princeton University Press.

Honneth, Axel und Ferdinand Sutterlüty 2011: Normative Paradoxien der Gegenwart – eine Forschungsperspektive, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 8. 1, 67–85.
King, Gary S., Robert Koahane und Sydney Verba 1994: Designing Social Inquiry. Princeton: Princeton University Press.
Lepenies, Philipp 2007: Der Grenzüberschreiter: Albert O. Hirschman, in: Ohne zu zögern. Varian Fry: Berlin – Marseille – New York. Berlin: Selbstverlag Aktives Museum, 246–253.
Lepenies, Philipp 2008: Possibilism: An Approach to Problem-Solving Derived from the Life and Work of Albert O. Hirschman, in: Development and Change 39. 3, 437–459.
Lepenies, Philipp 2014: Art, Politics, and Development. How Linear Perspective Shaped Policies in the Western World. Philadelphia: Temple University Press.
Lewis, Arthur 1949: The Principles of Economic Planning. London: Allen & Unwin.
Lewis, Arthur 1955: The Theory of Economic Growth. London: Allen & Unwin.
Lewis, Arthur 1966: Development Planning. London: Allen & Unwin.
Merton, Robert 1936: The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action, in: American Sociological Review 1. 6, 894–904.
Merton, Robert und Elinor Barbor 2004: The Travels and Adventures of Serendipity. Princeton: Princeton University Press.
Nullmeier, Frank 2019: Interpretative Politikforschung und kausale Mechanismen, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft 29. 2, 153–171.
Rosenstein-Rodan, Paul 1943: Problems of Industrialization of Eastern and South-Eastern Europe, in: Economic Journal 53. 210/211, 202–211.
Rosenstein-Rodan, Paul 1944: The International Development of Economically Backward Areas, in: Royal Institute of International Affairs 20. 2, 157–165.
Rostow, Walt W. 1960: The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto. Cambridge: Cambridge University Press.

Double-bind-Situationen. Paradoxale Widersprüche in der gegenwärtigen Arbeitswelt

Stephan Voswinkel

Paradoxale Phänomene durchziehen die gegenwärtige Arbeitswelt. Bereits in verbreiteten Diskursformeln, Charakterisierungen moderner Arbeitssubjekte und in Buchtiteln wie *Mehr Druck durch mehr Freiheit* (Glißmann und Peters 2001), *»Rentier' ich mich noch?« Neue Steuerungskonzepte im Betrieb* (Wagner 2005) sind sie zum Ausdruck gebracht. Wenn in der Arbeitssoziologie von der »doppelten Subjektivierung der Arbeit« (vgl. Kleemann, Matuschek und Voß 2002; Voswinkel 2002) gesprochen und damit zum Ausdruck gebracht wird, dass Beschäftigte sowohl und zugleich selbstorganisiert arbeiten *wollen* und selbstorganisiert arbeiten *sollen*, dann ist damit eine pragmatische Paradoxie angesprochen, also eine solche, die sich als Handlungsproblem stellt.

Im Folgenden werde ich mich mit Paradoxien beschäftigen, die mit wesentlichen Charakteristika moderner Arbeitsformen und mit Anrufungen an moderne Arbeitssubjekte verbunden sind, nämlich mit

- der Kontrollform der indirekten Steuerung,
- der Arbeitszeitsouveränität,
- der Erwartung authentischen Verhaltens sowie
- der Verbindung von Karriere und Selbstverwirklichung.

Hieran anschließend werde ich einige Schlussfolgerungen und theoretische Reflektionen über das Verständnis von Paradoxien in der gegenwärtigen Arbeitswelt formulieren. Dabei werde ich insbesondere erörtern, in welchem Verhältnis solch pragmatische Paradoxien mit der in diesem Band vertretenen These der normativen Paradoxien stehen.

Indirekte Steuerung

Das Konzept der »indirekten Steuerung« (vgl. Peters 2011; Peters und Sauer 2005) formuliert zwar keine strenge Paradoxie. Doch mit ihm wird zum Ausdruck gebracht, dass »Steuerung« nicht mehr direkt, durch Vorgesetzte, Vorgaben oder die zwingenden Mechanismen der Technik[1], sondern quasi »hinter dem Rücken« der Akteure stattfindet, durch Strukturierung von Situationen, die die Akteure veranlassen, so handeln zu wollen, wie sie handeln sollen. »Indirekte Steuerung« ist ein Idealtypus, eine zugespitzte Fassung eines in sich stimmigen Sinnzusammenhangs und Handlungsmusters. Das zu betonen ist wichtig, um dem Fehlschluss vorzubeugen, gegenwärtige Steuerungsformen der Arbeit entsprächen in der Realität genau diesem Idealtypus. Zugleich definiert die »indirekte Steuerung« ein sozial leitendes »modernes« Orientierungsmuster, das die soziale Akzeptanz von Handlungen und deren Rechtfertigung bzw. Kritik definiert. Hierin ist immer schon eine mögliche Differenz von »talk« und »action« (Brunsson 1994) enthalten, und damit die Tatsache, dass Akteure und Organisationen nicht so handeln wie gesprochen wird. Aber auch dann, wenn anders gehandelt als gesprochen wird, ist »talk« nicht unwichtig, weil er legitime Argumentationsressourcen verteilt und angemessene Kommunikationsanschlüsse prägt.

Was ist nun »indirekte Steuerung«? Es handelt sich um einen Oberbegriff für »Steuerungsformen und Instrumente, die den Markt, in mehr oder weniger abstrakte Zielvorgaben oder Wertgrößen übersetzt, zur ›Naturbedingung‹ von Arbeit machen. Das Neue an dieser Steuerungsform besteht darin, dass sich das Management darauf ›beschränkt‹, den weiteren Rahmen festzulegen (das heißt Kopfzahlen als Begrenzung der Gesamtbelegschaft, die technische Ausstattung, strategische Prioritäten etc.), spezifische Ziele vorzugeben (Umsatzziele, Erträge, Kosten, Termine u. a.) und die konkrete Bearbeitung weitgehend dezentralen Einheiten und in letzter Konsequenz den Beschäftigten selbst zu überlassen.« (Sauer 2018: 188) Daher ist in der indirekten Steuerung die Selbstorganisation als Anforderung an die Beschäftigten enthalten. Diese müssen ihre Arbeit selbst gestalten, rationalisieren und effektivieren. In arbeitssoziologischer Terminologie: Sie müssen die Transformation von Arbeitskraft in Arbeitsleistung selbst vollziehen. Zwar gab und gibt es auch in anderen Steuerungsformen – auch des Taylorismus – Elemente von »Au-

1 Richard Edwards (1981) hat in seiner einflussreichen Studie über den Wechsel der Kontrollformen *vor* dem Wandel zum flexiblen Kapitalismus zwischen der »persönlichen«, der »technischen« und der »bürokratischen« Kontrolle unterschieden.

tonomie« in der Arbeit, doch ergänzten diese direkte Steuerung und kompensierten deren Friktionen. Demgegenüber wird nun die Subjektivität der Arbeitenden grundsätzlich als produktiver Faktor von vornherein eingesetzt (vgl. ebd.: 190 ff.). Diese Anforderung korrespondiert mit dem Anspruch von Beschäftigten, selbstorganisierter arbeiten zu können, also mit der von Martin Baethge so genannten »normativen Subjektivierung der Arbeit« (Baethge 1991). Ich werde deutlich machen, dass diese »Korrespondenz« keineswegs harmonisch zu verstehen, also nicht einfach eine »Win-win-Situation« ist.

Peters und Sauer verstehen indirekte Steuerung als »eine Form der Fremdbestimmung von Handeln, die sich vermittelt *über ihr eigenes Gegenteil*, nämlich die Selbstbestimmung oder Autonomie der Individuen, umsetzt, und zwar so, dass sie dabei nicht nur auf explizite, sondern auch auf implizite Anweisungen sowie die Androhung von Sanktionen verzichten kann« (Peters und Sauer 2005: 24). Damit ist die Paradoxie der indirekten Steuerung formuliert. Was aber macht die indirekte Steuerung zu einer praktischen und nicht nur einer semantischen Paradoxie? Was bedeutet es konkret, dass sich Fremdbestimmung über Selbstbestimmung durchsetzt?

Zunächst einmal – und darin besteht der Reiz für Beschäftigte – bedeutet indirekte Steuerung den Verzicht auf direkte Steuerung. Es gibt keine Anordnungen durch Vorgesetzte oder konkrete Arbeitspläne, wie und in welcher Zeit konkrete Arbeitsschritte auszuführen sind. Zwar spielten diese auch bereits bei der technischen Kontrolle durch Mechanik und Automatik der Arbeitsprozesse – paradigmatisch das Fließband – idealtypisch keine wesentliche Rolle mehr. Doch hier gaben das Band oder die Maschine vor, was, wann, wie schnell zu tun ist. Es ergaben sich hieraus sogar Restriktionen für den Gang zur Toilette, weshalb Kurzpausen zum Gegenstand tarifvertraglicher Regulierung wurden.[2] Gesteuert wurden die einzelnen Arbeitsschritte der Arbeiterinnen und Arbeiter in der tayloristisch orientierten Produktion durch die funktionale Optimierung des Arbeitsprozesses, ergänzt durch persönliche Anordnungen und bürokratische Arbeitsbeschreibungen und Zuständigkeitsordnungen.

2 So etwa im seinerzeit (1973) wegweisenden Lohnrahmentarifvertrag II in Baden-Württemberg, in dem Beschäftigte im Leistungslohn einen Anspruch auf fünf Minuten bezahlte Erholungspause je Stunde erhielten, die nach dem damaligen Bezirksleiter der IG Metall als »Steinkühler-Pause« bekannt wurde. Hinzu kamen drei Minuten Bedürfniszeit in der Stunde als »Pinkelpause« (vgl. Schauer, Dabrowski und Neumann 1984).

Auf diese direkten Vorgaben verzichtet die indirekte Steuerung. Hier werden »nur« die Rahmenbedingungen von der Organisation gesetzt oder von ihr als Marktbedingungen kommunikativ vermittelt. Hinzu kommen Ziele, die mit der Arbeit erreicht werden sollen (institutionalisiert häufig im Instrument der »Zielvereinbarung«). Häufig handelt es sich um ökonomische Kennziffern für verschiedene Ebenen der Organisation und Stufen der Leistungserstellung. Das *Ergebnis* wird in den Vordergrund gestellt. *Wie* dieses erreicht wird, bleibt der Selbstorganisation der Einzelnen oder der Teams überlassen. Konzeptionell sind daher Leistungs-Ergebnis und Leistungs-Input nur lose gekoppelt (Voswinkel und Kocyba 2008). Dem entspricht ein stärker unternehmerisches Verständnis vom modernen Arbeitnehmer, dessen eigenes Risiko es nunmehr ist, ob sich seine Leistung lohnt. Demgegenüber waren die Rollen des Unternehmers, der für den Erfolg auf dem Markt zuständig ist, und des Arbeitnehmers, der aufgrund des Direktionsrechts des Arbeitgebers dessen Vorgaben zu erfüllen hat, in der direkten Steuerung des fordistischen Kapitalismus stärker entkoppelt.

Das hat für die Beschäftigten eine befreiende Seite – die Selbstorganisation. Sie können sich ihre Arbeitszeit in höherem Maße selbst einteilen, sie können, soweit die technischen Bedingungen dies zulassen, den Arbeitsort selbst bestimmen, sie können auch die Arbeitsweise ihren Vorlieben anpassen und damit haben sie bessere Voraussetzungen für eine Vereinbarung der Arbeit mit anderen Bereichen des Lebens. Es unterwirft sie aber zugleich unmittelbarer den Zwängen des Marktes und es setzt sie der Gefahr der Entwertung ihrer Leistung aus, wenn sie nicht zum vorgegebenen Ergebnis führt. Paradigmatisch für indirekte Steuerung ist die Form der Projektarbeit. Projekte verbinden Offenheit – für etwas Neues, das im Projekt gerade nicht als Routine, sondern als Suche konstituiert wird – mit vorgegebenen Rahmenbedingungen, nämlich Zeit (Termine), Kosten und Qualität (vgl. Kalff 2018: 272). Diese Rahmenbedingungen erscheinen als sach-objektiv. »Herrschaft ist anonym, denn die soziale Kontrolle hat kein ›Gesicht‹: Es gibt keine identifizierbare Person, sondern nur einen Tatbestand mit objektivem, sachlichem Charakter.« (Ebd.)

Der Selbstorganisation der Arbeitsverausgabung entspricht also nicht die Selbstbestimmung der Beschäftigten – weder individuell noch kollektiv – über die Ziele und die Rahmenbedingungen der Arbeit. Die Bewertung ihrer Arbeit wird nach wie vor von der Organisation (nach Maßgabe von Kennziffern oder Beurteilung durch Vorgesetzte usw.) vorgenommen, wobei hier nun nicht pseudo-objektive Maße effektiver *Arbeitsausführung* (zum

Beispiel Verhältnis zur REFA-»Normalleistung« – wie im Taylorismus[3]), sondern die Erfüllung »objektiver« *Marktanforderungen*, Terminvorgaben und Erfolgskennziffern den Maßstab bilden. Diese aber stellen sich – und das ist wichtig – in der Regel im Nachhinein heraus. Die Beschäftigten arbeiten somit unter der Unsicherheit, ob sie die Erfolge erreichen, die nicht nur von ihrer Leistung, sondern von vielerlei Bedingungen und Konstellationen der Marktgrößen abhängen. Ob sich ihre Arbeit, so könnte man mit Marx sagen, am Ende als gesellschaftlich notwendig erweist, unterliegt nicht allein dem Einfluss der Beschäftigten.

Aus solchen Ex-post-Bewertungen resultieren formelle oder auch informelle Platzierungen der Beschäftigten in Rangfolgeschemata und Rankings (Voswinkel und Wagner 2014: 113 ff., Vormbusch 2012). Wenn die erforderlichen Ressourcen nicht ausreichen, entspricht es der Logik und dem normativen Muster der indirekten Steuerung, diese »Leistungslücke« (Dunkel und Kratzer 2016: 175) eigenständig (etwa durch Mehrarbeit oder Abstriche an den Qualitätsansprüchen) zu schließen. Daraus können Erfahrungen des »permanenten Ungenügens« und Mangel an Selbstwirksamkeitserfahrungen resultieren. Alexandra Rau (2010: 315 ff.) spricht von der »Kraft des Ungenügens«, von dem Gefühl, nicht genug getan zu haben, weil der Maßstab (ex ante) unbestimmt ist. Dies treibt zur Arbeit an und führt oft zur Erschöpfung. Es darf aber bei dieser Diagnose nicht vergessen werden, dass die Beschäftigten nicht einfach dem Druck der indirekten Steuerung unterworfen sind, sondern dass sie gerade auch wegen der neuen Freiheiten, die für sie in dieser Herrschaftsform enthalten sind, mehr Möglichkeiten zur Verweigerung hätten. Warum nehmen sie diese nicht wahr? Wie kommt es, »daß die Beschäftigten mehr, flexibler und intensiver denn je arbeiten, obwohl sie weniger denn je dazu ›gezwungen‹ werden?« (Kratzer 2003: 225) Diese Frage wird von der Paradoxie-Diagnose klarer gestellt, nicht aber abschließend beantwortet.

Arbeitszeitsouveränität

Indirekte Steuerung geht mit der Entgrenzung von Arbeit einher. Wenn es den Beschäftigten überlassen ist, wie, wo und wann sie ihre Arbeit leisten,

3 Vgl. hierzu Menz (2009: 179 ff.).

dann wird die im Fordismus institutionalisierte Trennung von Arbeit und Freizeit porös. Das ist ein lange herbeigesehnter Fortschritt: Die Beendigung der Herrschaft der Stechuhr, die Relativierung der zuvor zentralen Arbeitnehmertugend: der Pünktlichkeit. Arbeitsaufgaben und »private« Verpflichtungen werden leichter vereinbar. Ist das Kind erkrankt, so können Vater oder Mutter leichter zuhause bleiben oder später zur Arbeit kommen. Erfordert das Engagement in der Parents for future-Bewegung, am Freitag zu demonstrieren, so kann man der Arbeit fernbleiben. Tagesfreizeiten eröffnen Spielräume für verschiedene angenehme Erlebnisse. Die Digitalisierung von Arbeit und Kommunikation ermöglicht es nun, Arbeit von zuhause oder anderen Orten aus (ikonisch: am Swimming-Pool) und zu verschiedenen Zeiten zu leisten. Statt Aktenordner zu transportieren, genügt nun der Stick oder der Zugriff auf die Cloud. Das Leben scheint vielfältiger zu werden. Weil die veränderten Geschlechterverhältnisse die standardisierte Aufteilung zwischen Erwerbsarbeit(szeit) für den Mann und Familienarbeit(szeit) für die Frau erschwert, ist die Entgrenzung von Arbeit eine Voraussetzung zur Ausgestaltung der veränderten Geschlechterbeziehungen. Arbeitszeit kann und muss nun zwischen den Partner*innen und den verschiedenen Akteur*innen ausgehandelt werden.

Der Begriff der »Arbeitszeitsouveränität« bringt diesen Fortschritt auch normativ zum Ausdruck: Die Beschäftigten werden nun als Herren/Frauen ihrer Arbeitszeit und ihres Arbeitsortes konstituiert. Dieser Prozess begann in den 1970er Jahren mit der Etablierung gleitender Arbeitszeit, intensivierte sich in den 1990er Jahren mit der Einführung von Arbeitszeitkonten und setzt sich mit »Vertrauensarbeitszeiten« fort (vgl. Böhm, Herrmann und Trinczek 2004). Auch die neuerdings im Gefolge der Corona-Pandemie verbreitete Akzeptanz von Homeoffice reiht sich in diese Entwicklung ein. Entgrenzte Arbeitszeiten verändern auch andere Strukturen der Gesellschaft: etwa die räumliche Gestalt von Städten und das Verhältnis zu ihrem Umland, die Verkehrssysteme, im Falle des Homeoffice wohl langfristig auch Wohnungen und Wohnformen. Neue normative Fragen resultieren hieraus: Welchen Raum und welche Zeiten können Bewohner im häuslichen Zusammenleben für sich beanspruchen? Wie wird dies entlang welcher Normen ausgehandelt? Welche Bedeutung hat hierbei das Verhältnis der Geschlechter? Im Zusammenhang der Arbeitskooperation stellt sich die Frage: Wer kann größere normative Legitimität dafür beanspruchen, zu bestimmten Zeiten nicht arbeiten bzw. nicht anwesend sein zu müssen? Wessen Wünsche auf kurzfristige Arbeitszeitvariation haben Vorrang? Wie werden Vertre-

tungen geregelt? Und in welchem Rechtfertigungsverhältnis stehen die Wünsche nach freier Verfügung über die Arbeitszeit durch die Beschäftigten mit den Erwartungen (den »betrieblichen Erfordernissen«) der Organisation?

Arbeitszeitsouveränität ist inzwischen zu einem wesentlichen Thema der Tarifpolitik geworden. Wurde »Arbeitszeitflexibilisierung« zunächst den Gewerkschaften von den Arbeitgebern in den 1980er Jahren als Gegenforderung zu ihrer Forderung nach einer Arbeitszeitverkürzung präsentiert, ist Arbeitszeitflexibilität inzwischen zu einer Forderung (auch) der Gewerkschaften geworden. Der Konflikt dreht sich nun um das Verständnis von Arbeitszeitflexibilität bzw. eben gerade darum, wer die »Souveränität« über die Arbeitszeit besitzt.

In die Tarifrunde 2018 ging die IG Metall mit der Forderung, dass ein bestimmter Anteil der Entgelterhöhung den einzelnen Beschäftigten zur Wahl gestellt werde: Sie sollten zwischen der Auszahlung als Entgelterhöhung oder der Nutzung zusätzlicher arbeitsfreier Tage wählen können. Dazu kam die Forderung, einen Anspruch auf zeitweise Teilzeitarbeit zu verankern. Diese Tarifverhandlung war eine der schwierigsten und konfliktreichsten der letzten Jahre. Forderung und Ergebnis sind deshalb bemerkenswert, weil zum einen die Gewerkschaft keine *einheitliche* Forderung für unterschiedliche Gruppen unter den Mitgliedern vorsah, sondern weil sie gerade die *unterschiedlichen* Interessenlagen anzusprechen versuchte. Und sie machte Arbeitszeitflexibilisierung nun offensiv zu ihrer eigenen Forderung und brachte damit die Arbeitgeberseite auch in der Öffentlichkeit in die Defensive. Zugleich besaß das Konzept tatsächlich eine erhebliche mobilisierende Wirkung. Erreicht wurde am Ende über eine allgemeine Entgelterhöhung hinaus ein tarifliches Zusatzgeld in Höhe von 27,5 Prozent eines Monatsentgelts. Beschäftigte, die Kinder erziehen, Angehörige pflegen oder in Schicht arbeiten, können wählen, ob sie statt dieses Zusatzgeldes acht freie Tage nehmen wollen, von denen zwei der Arbeitgeber finanziert. Zudem verankerte der Tarifvertrag einen Anspruch auf Reduzierung der Arbeitszeit auf bis zu 28 Stunden für bis zu 24 Monate. Danach haben Beschäftigte das Recht, zu ihrer ursprünglichen Arbeitszeit zurückzukehren. Anschließende Befragungen ergaben, dass die Varianten erhöhter Arbeitszeitsouveränität tatsächlich in hohem Maße nachgefragt wurden (vgl. Schulten, WSI-Tarifarchiv 2018).

Einerseits stellt sich die Arbeitszeitflexibilität also als Gegenstand eines relativ klaren Interessenkonflikts dar, in dem es aber offensichtlich ausrei-

chende Kompromissmöglichkeiten gibt. Die tarifvertraglichen Bestimmungen sind zudem Regulierungen, die klare rechtliche Ansprüche beinhalten. Das Phänomen der »Arbeitszeitsouveränität« ist jedoch sehr viel komplexer. Hier nun kommen die Paradoxien ins Spiel, die mit der Arbeitszeitsouveränität verbunden sind.

Im Kontext indirekter Steuerung und der Selbstorganisation der Arbeit ist die Arbeitszeitpraxis den Beschäftigten überlassen, die aber zugleich an den erreichten Ergebnissen ihrer Arbeit gemessen werden. Arbeitsprozesse entfalten ihre eigenen Handlungslogiken und -zwänge. Das gilt insbesondere, weil es sich um kooperative Prozesse handelt, weshalb die Arbeitszeitpraxis nicht eine rein individuelle Entscheidung ist. Weil aber das Erreichen von Ergebnissen unsicher ist, weil viele Beschäftigte immer wieder unsicher sind, ob und wann sie genug getan haben, weil nur wenige als unkollegial oder unengagiert gelten möchten, ergibt sich eine Kehrseite der Arbeitszeitsouveränität der Beschäftigten: die entgrenzte Verfügbarkeit und ständige Erreichbarkeit (vgl. Breisig, Grzech-Sukalo und Vogl 2017).

Diese hat drei Dimensionen: Zum einen wird Arbeitszeitflexibilität als ein Geben und Nehmen, als eine Frage der Reziprozität verstanden. Wenn Beschäftigte für sich Flexibilität beanspruchen, können sie diese bei »betrieblichen Erfordernissen« nur schwer verweigern, ohne gegen diese Reziprozitätserwartungen zu verstoßen. Zum andern sind die Verfügbarkeitserwartungen seitens der Organisation gewissermaßen »überindividuell«, sie verbinden sich oft mit Erwartungen und Gleichheitsnormen von Kolleg_innen, denen gegenüber individuelle Präferenzen als nachrangig gelten, jedenfalls dann, wenn sie nicht ihrerseits normativ stark legitimiert sind (etwa bei Krankheit des Kindes oder Pflege von Angehörigen). Drittens schließlich ist die Reziprozität der Handlungserwartungen von Beschäftigten und Organisation in der Regel keine symmetrische, sondern vollzieht sich auf der Oberfläche einer Abhängigkeitsbeziehung zugunsten der Organisation. Leistungen und Gegenleistungen werden daher »auf schiefer Ebene beziehungsweise zwischen oben und unten getauscht« (Voswinkel 2005: 253).

Arbeitszeitsouveränität kann somit nicht nur mehr Freiheiten bedeuten, sondern auch zur Falle werden: Die Arbeitszeit kolonialisiert die freie Zeit. Die legitime Grenze der Nichtarbeit gegenüber der Arbeit wird unterhöhlt. Verlängerung der Arbeitszeit, Arbeit auch noch zu Hause, der kurzfristige Wechsel in den Arbeitsmodus in Phasen »eigentlicher« Freizeit, das sind verbreitete Phänomene. Die digitalen Kommunikationsmedien ermöglichen die Erreichbarkeit von Beschäftigten auch am Abend, während Wochenen-

den oder im Urlaub. Dem Chef oder der Kollegin eine dringend benötigte Information nachts um 23 Uhr, sonntags um 16 Uhr oder während der Wanderung in den Pyrenäen zu verweigern, wird als unkooperativ empfunden. Außerdem verschwinden die im Urlaub nicht beantworteten E-Mails auch nicht: Sie tauchen beim Öffnen des Computers am ersten Arbeitstag nach dem Urlaub auf und begründen dann geballten Stress. »Verspätete« Beantwortung nach dem Wochenende macht möglicherweise noch mehr Arbeit. Aus allen diesen Gründen scheint es jedenfalls kurzfristig im eigenen souveränen Interesse zu liegen, Arbeitsaufgaben auszuführen, wenn sie auftauchen oder an die Einzelnen adressiert werden.

Langfristig werden aber auch die negativen Folgen offenbar: Burnout, Erschöpfung, familiäre Probleme oder Defizite im privaten Bereich können die Arbeitsleistung und die Verfügbarkeit von Beschäftigten beeinträchtigen. Deshalb haben manche Arbeitgeber Schritte unternommen, sie vor ihrer eigenen Souveränität zu schützen: Sie schalten die E-Mail-Kommunikation bzw. das Intranet am Wochenende und im Urlaub ab, damit ihre »Mitarbeiter_innen« abschalten können. So führt die Arbeitszeitsouveränität dazu, dass das souveräne Arbeitnehmersubjekt nun »fürsorglich« betreut wird. Allerdings nicht durch eine Veränderung der Ergebniserwartungen, sondern durch eine Regulierung der Wege, diese Ergebnisse zu erreichen. Die E-Mails müssen nun zum Arbeitsbeginn nach Urlaubsende zügig abgearbeitet oder Arbeitsschritte müssen noch vor dem Wochenende abgeschlossen werden. Das wiederum führt dazu, dass Beschäftigte versuchen, die Regeln, die sie schützen sollen, zu umgehen. Als Reaktion werden nun, so bei BMW, die Arbeiten zu Hause in die Arbeitszeitkonten integriert und damit Teil der Arbeitszeitflexibilität.[4]

Funktionale Authentizität

Wollen Menschen sich selbst verwirklichen, so muss es einen Spielraum dafür geben, sich authentisch zu verhalten. Damit ist gemeint, dass sie sich nicht so verhalten müssen, wie es von ihnen erwartet wird, also als bloße Rollenträger, Schauspieler ihres Lebens, sondern dass sie ihr »wahres Selbst« zum Ausdruck bringen können. Charles Taylor (1995) zufolge ist »Authenti-

4 Vgl. zu dieser Thematik Vogl und Nies (2013); Lindecke (2015); Quandt-Schubert (2017).

zität« ein zentraler Wert des modernen Individuums, das allerdings von der instrumentellen Rationalität der Moderne zugleich bedroht wird. Mit Authentizität, so Pollmann, ist eine »möglichst dauerhafte und zwanglose, auf schöpferisch vitale Weise herzustellende Kongruenz von äußerem Erscheinungsbild und innerstem Persönlichkeitskern gemeint« (Pollmann 2005: 317). Damit ist also die Einheit von Selbst und dessen Präsentation angesprochen.

Dass eine solche Einheit erwartet wird, ist alles andere als selbstverständlich. Gerade in der Arbeitswelt liegt die Vorstellung nahe, dass die Arbeitenden bestimmte Rollen ausfüllen, dass sie Aufgaben übernehmen, dass sie nicht mit ihrer Person, sondern in ihrer Mitgliedschaftsrolle bzw. als Arbeitskraft in die Organisation inkludiert werden. Die Persönlichkeit wird in dieser Sicht gewissermaßen am Werkstor abgegeben. Niemand würde in einem solchen Verständnis erwarten, dass Beschäftigte in der Arbeit authentisch sind.

Mit der doppelten Subjektivierung von Arbeit (als Anspruch der und als Erwartung an die Beschäftigten) verändert sich diese Vorstellung jedoch: Wer sich als Subjekt in die Arbeit einbringen will, erwartet auch, ein Stück seines »wahren Selbst« dort »authentisch« ausleben zu können und dafür entsprechende Bedingungen vorzufinden. Und die Erwartung von Organisationen an die subjektivierten Beschäftigten impliziert, dass diese nicht als »Charaktermasken«, sondern authentisch agieren. Damit unterliegt die »Authentizität« aber derselben Struktur, die die doppelte Subjektivierung von Arbeit generell auszeichnet: Sie soll im Sinne der Organisation, ihres Managements fungieren. Der Durchgriff auf die Subjektivität impliziert die Erwartung, dass Beschäftigte nicht nur die Vorgaben erfüllen, die ihnen gegeben werden, sondern dass sie dies authentisch, ihrem »wahren Selbst« entsprechend tun.

Diese doppelte Botschaft wird bereits in der ersten Begegnung mit der Organisation deutlich: der Bewerbung. Ziehen Bewerber_innen Bewerbungsratgeber zu Rate, dann erfahren sie, dass nur der/die Erfolg haben werde, der/die seine/ihre eigenen Stärken und Schwächen erkenne und sich dort bewerbe, wo die Arbeit ihm/ihr Spaß mache und seine/ihre Leidenschaft wecke. Denn, so heißt es in einem bekannten Bewerbungsratgeber: »Wir sind nicht auf der Welt, um so zu sein, wie andere uns haben wollen.« (Hesse und Schrader 2000: 162) In der Bewerbungssituation selbst stehen sie nun einer doppelten Erwartung gegenüber: Sie sollen mit ihren Kompetenzen und mit ihrer Persönlichkeit auf die Stelle passen, auf die sie sich bewerben.

Und sie sollen dies glaubhaft, nämlich authentisch deutlich machen. Verhalten und Erscheinung von Beschäftigten sollen in ihren verschiedenen Facetten einheitlich sein, zwischen Worten, Körpersprache und Kleidung/Erscheinungsbild soll Übereinstimmung herrschen und der/die Beschäftigte soll sich mit ihrer/seiner Arbeit, dem Produkt bzw. dem Unternehmen identifizieren. Nur dann nämlich hoffen Personalrekrutierer_innen, eine Prognose über das zukünftige Arbeits- und Sozialverhalten treffen zu können. In diesem Sinne sind authentische Bewerber_innen »benutzerfreundlich«. Bewerber_innen sollen also aus Sicht der Personaler_innen authentisch die Persönlichkeiten sein, die sie für diese Stelle erwarten (vgl. Voswinkel 2008).

Aus der Perspektive der Personalverantwortlichen liegt hier kein Widerspruch, sondern eine stimmige Erwartung vor. Aus derjenigen des Bewerbers oder der Bewerberin hingegen ergibt sich zumindest eine Spannung zwischen Passung und Authentizität. Da den Bewerber_innen die genauen Erwartungen der Personalverantwortlichen zudem unbekannt sind, stellt sich ihnen die Situation noch komplexer dar: Sie sollen authentisch den von ihnen *vermuteten* Erwartungen entsprechen (vgl. Voswinkel 2011: 98). In der Praxis dürften ihre normativen Selbstansprüche auf Authentizität in derartigen Situationen kleingearbeitet werden zu einem reflexiven Konformismus, um sie erfolgreich zu bewältigen. Der Widerspruch, der in der funktionalen Authentizität eingelagert ist, wird jedoch dann zu einer paradoxen Handlungsanforderung, wenn das Verhältnis von Selbstverwirklichung und Organisationspassung auf Dauer gestellt wird. Mit anderen Worten: Wenn es um die Karriere geht.

Karriere und Selbstverwirklichung

Es ist eine verbreitete Auffassung in der Literatur über Karriereverläufe und -leitbilder, dass die »Hauskarriere« sich überlebt habe und »boundaryless careers« an ihre Stelle getreten seien (vgl. Hyll 2014; Arthur und Rousseau 1996; kritisch dazu Inkson et al. 2012; Rodrigues und Guest 2010). Diese These passt gut zur Vorstellung einer sich flexibilisierenden Arbeitswelt und selbstorganisierter Arbeit. Nicht mehr die langfristige Bindung an eine Organisation und der Aufstieg, der sich nach relativ standardisierten Mustern und Kriterien in einer »Laufbahn« vollzieht, stellen das normative Muster dar, sondern die überbetriebliche Karriere gemäß der (sich wandelnden) Prä-

ferenzen der Beschäftigten und der wechselnden Anforderungen von Organisationen. In der »boundaryless career« bleibt unbestimmt, ob diese eher arbeitnehmer- oder eher arbeitgebergetrieben ist.[5] Auch wenn die Karriere der Hauskarriere noch keineswegs beendet ist (vgl. Hyll 2014; Mense-Petermann 2014), so bringen diese Leitbild-Verschiebungen doch einige Veränderungen zum Ausdruck, die mit dem Schlagwort der »Generation Y« etikettiert wird. Sie lassen sich negativ mit einer größeren Distanz zu einer vorgegebenen Karrierelaufbahn charakterisieren. Will man über diese Mindestbestimmung hinausgehen, dann zeigen sich kaum mehr einheitliche empirische Befunde über die »Generation Y«. Eine gewisse Einigkeit besteht noch darüber, dass drei Orientierungen eine besondere Rolle spielen: eine hohe Sicherheitsorientierung, ein Wunsch nach einer guten Arbeitsatmosphäre und nach Work-Life-Balance (vgl. Hardering 2018: 81 mit Nachweisen).

Interessanterweise finden wir bei der »Generation Y« also eine Kombination von Sicherheitsorientierung mit einer hohen Wertigkeit von sozialen Elementen, nämlich in den sozialen Beziehungen im Arbeitsfeld und in der Einbettung der Erwerbsarbeit in andere soziale Zusammenhänge. Zugleich aber sind die Beschäftigten Anrufungen ausgesetzt, ihre Karriere vorantreiben zu sollen, dabei sehr zielorientiert vorzugehen und die vorgegebenen Schrittfolgen in angemessener Zeit zu absolvieren.[6] Diese Vorgaben beziehen sich allerdings nicht mehr unbedingt auf eine Hauskarriere, vielmehr führt das Motto: »Up or out!«, das unter anderem in Top-Unternehmensberatungen verbreitet ist (vgl. Eichmann und Hofbauer 2008), zwangsläufig zu »boundaryless careers«.

Wir sehen, dass zwei Orientierungen und Anrufungen hier in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen: Die Orientierung auf Karriere als Feld und Anerkennungsinstitution der Selbstentfaltung auf der einen, die Selbstverwirklichung in Arbeit und Leben auf der anderen Seite. Diese Spannung könnte in der Vorstellung überbrückt werden, dass Karriere auch die Selbstverwirklichungspotentiale erweitert bzw. dass Karriere Resultat von

5 Zugespitzt wird dieses Konzept in der im Anschluss an Douglas Hall (1976) so genannten »protean career«, die, so die Vorstellung, ganz von den Subjekten nach ihren Kriterien gestaltet wird. Offensichtlich handelt es sich hier um ein Wunsch-Leitbild, das die Zwänge des Arbeitsmarktes und die Bedingungen mehr oder weniger knapper Qualifikationen in geradezu ideologischer Weise außer Acht lässt.

6 Vor diesem Hintergrund könnten in der Debatte um die »Generation Y« nicht zuletzt Befürchtungen von Personalverantwortlichen bezüglich mangelnder Karriereorientierung und Leistungsbereitschaft gesuchter jüngerer Hochqualifizierter zum Ausdruck kommen.

Selbstverwirklichung in der Arbeit ist. Diese harmonische Verbindung stößt jedoch auf drei Probleme: Das *erste* besteht darin, dass immer nur einige erfolgreich Karriere machen können – und dieses Problem verschärft sich unter Bedingungen »flacher Hierarchien«.

Das *zweite* ergibt sich aus den Kontingenzen der Karriereplanung sowohl auf Seiten der Arbeitnehmer_innen als auch der Organisation – und dieses Problem verschärft sich vor dem Hintergrund turbulenterer Organisationsumwelten und häufiger Reorganisationsprozesse. Vormbusch (2012) und Kels (2009) konnten in der empirischen Analyse eines transnational operierenden Konzerns der Energie-, Elektro- und Telekommunikationsindustrie zeigen, wie schwierig eine Antizipation der Geschäftsanforderungen und -entwicklungen und damit auch deren transparente Kommunikation sind. Diese verlagern sich damit auf die einzelnen Beschäftigten, für die sich Ambivalenzen ergeben: Sie wollen Gelegenheiten und Entwicklungsangebote annehmen, aber auch darauf achten, sich nicht einzuengen und festzulegen. Sie befürworten den Hierarchieabbau durch flache Hierarchien, weil sie sich daraus mehr Selbständigkeit erwarten, sehen aber zugleich, dass dies die eigene Karriere erschwert (vgl. Faust, Jauch und Notz 2000: 276 ff.).

Die zunehmende Selbstorganisation der Arbeit und die Entwicklung flacher Hierarchien erwecken also die Hoffnung auf mehr Eigenständigkeit in der Arbeit, führen aber zugleich dazu, dass die Abhängigkeit von äußeren Gelegenheitsstrukturen und den unabsehbaren Entwicklungen der Organisation steigt. Dies wiederum engt *drittens* den Spielraum der Autonomie in der Arbeits- und Lebensgestaltung ein. Flache Hierarchien führen zudem zu einer Verunsicherung der positionalen Anerkennung. In Reaktion hierauf entwickeln sich neue Titel wie »Engineer« – »Senior Engineer« – »Senior Principle Engineer«, und Statussymbole wie die Aufnahme in den »President's Club« oder den »Achievers Club« (vgl. Voswinkel und Wagner 2013: 93 ff.).[7]

Neben oder zwischen Führungs- und Fachkarriere entwickelt sich die »Projektkarriere«, bei der im Gefolge verschiedener Projekte zunehmend Projektleitungsfunktionen übernommen werden und die Bedeutung der Projekte steigt, weil mehr Mitarbeiter_innen beteiligt sind oder das Budget der Projekte größer wird (vgl. Funken, Stoll und Hörlin 2011). Idealtypisch

7 Diese Probleme der Führungskarriere sollen in »Fachkarrieren« kompensiert werden (vgl. Hofmann 2008), in denen die Anerkennung durch Zuweisung anspruchsvollerer Aufgaben und damit die Wertschätzung von Fachkompetenz erfolgen soll. Tatsächlich aber stehen diese weitgehend im Schatten der Führungskarriere und werden »heutzutage vor allem auf der ›Talk‹-Ebene (Brunsson 1994) behandelt« (Hyll 2014: 255).

entspricht sie der »Projektpolis« (Boltanski und Chiapello 2003). Generell nimmt die Bedeutung der Arbeit in Projekten zu, nicht nur als gemeinsame Einrichtung verschiedener Organisationen, sondern insbesondere als Arbeitsform innerhalb von Organisationen. Die Arbeit in wechselnden Projekten mit jeweils unterschiedlichen personellen Zusammensetzungen erfordert insbesondere »soziale Kompetenz«, aber eine solche, die dazu befähigt, sich kurzfristig auf neue Kolleg_innen einzustellen, aber daraus keine engen Bindungen entstehen zu lassen, da Projekte eben keine stabilen Teams und Kooperationsbeziehungen sind. In ihnen entsteht nur »swift trust« (Meyerson, Weick und Kramer 1996). Soziale Kompetenz zu zeigen, dient in der Projektarbeit vor allem dazu, Reputation zu erwerben, um als geeignet für die Berufung in ein neues Projekt zu gelten. Soziale Kompetenz wird somit zum Instrument individueller Karriereplanung. Identifikation mit der Arbeit wird zum Mittel der Karriere, gerade durch diese Instrumentalisierung aber verliert sie ihre Basis: Selbstverwirklichung, Karriereorientierungen und -zwänge erdrücken die Beziehung zu Sinn und Inhalt der Arbeit. Hierauf reagieren Verhaltensweisen, wie sie im (vagen) Begriff der »Generation Y« angesprochen werden.

Schlussfolgerungen

Indirekte Steuerung, Arbeitszeitsouveränität, funktionale Authentizität und Karriere habe ich als vier Phänomenbereiche der gegenwärtigen Arbeitswelt dargestellt, in denen pragmatische Paradoxien beobachtet werden können.

Bei der indirekten Steuerung ist die Freiheit der Selbstorganisation gekoppelt mit der Sachzwanghaftigkeit des Marktes und der ex-post-Bewertung durch die Organisation; die Selbst- ist eine Form der Fremdbestimmung. Hier kann man von einer Entfremdung in der Form der Verdinglichung sprechen: Das eigene Handeln scheint den Gesetzmäßigkeiten unbeeinflussbarer Markt- und Geldbewegungen zu unterliegen.[8]

Die als normativer Fortschritt bewertete Arbeitszeitsouveränität beinhaltet unter Bedingungen der Ergebnisvorgaben und -bewertungen durch die Organisation und die Vorgesetzten – oder unmittelbar durch die Zwänge des Marktes – die Kehrseite der entgrenzten Verfügbarkeit. Dass Beschäftigte

8 Vgl. hierzu Voswinkel (2019: 178).

nicht mehr als bloße Rollenträger in der Arbeit gesehen werden, sondern ihre Subjektivität in die Arbeit einbringen sollen und wollen, macht Authentizität nun zu einer Erwartung in der Arbeit. Diese wird jedoch zugleich zum Mittel der Steuerung und Bewertung, zu *funktionaler* Authentizität. Soziale Kompetenz wird auf der einen Seite hoch bewertet, ist zugleich jedoch Instrument strategischen Handelns gegenüber Vorgesetzten und Kolleg_innen im Interesse der Karriere. Karriereorientierung ist eine Anrufung an das moderne Subjekt im Sinne von Selbstoptimierung und Aufstiegsorientierung. Sie verspricht zugleich, Selbstverwirklichung in der Arbeit zu erhöhen, unterminiert diese jedoch, indem sie die Identifikation mit der Arbeit den Karriereoptionen unterordnet.

Bei diesen Fällen pragmatischer Paradoxien handelt es sich um eine paradoxale Strukturierung von Situationen. Um verständlich zu machen, was damit gemeint ist, möchte ich auf das in der Psychologie bekannte Konzept des »double bind« zurückgreifen. Damit sind Verhaltensweisen gemeint, in denen dem Inhalt eines Sprechakts die Art, der Tonfall, in der er artikuliert wird, widerspricht. Als »double bind« kann auch eine Situation begriffen werden, in der zum Beispiel eine Person zu selbständigem Verhalten aufgefordert wird (»sei spontan!«) oder in der die Ergebnisse des autonomen Handelns, zu dem das Subjekt aufgefordert wurde, sanktioniert werden. Da es sich um paradoxale Handlungsanforderungen handelt, sprechen Watzlawick, Beavin und Jackson (1967) in diesem Zusammenhang auch von »pragmatischen Paradoxien«, ein Begriff, den ich hier übernehme.

Nun verwende ich das psychologische Konzept des »double bind« eher als Metapher. Er soll Situationen kennzeichnen, in denen nicht zwei antagonistische Handlungsanforderungen bzw. -orientierungen vorliegen, sondern eine Struktur, in der gerade die Erfüllung der Handlungsorientierung ihre Nichterfüllung oder – schwächer formuliert – ihre Beeinträchtigung impliziert. Eine Variante liegt vor, wenn die Ergebnisse des eigenen Handelns systematisch zu Ergebnissen führen, die den Intentionen widersprechen. In diesem Sinne ist die Paradoxie eine Variante des bekannten Phänomens nichtintendierter (Neben-)Folgen des Handelns. Sind Handlungssituationen so strukturiert, dass dies kein Einzelphänomen ist, so sind darin Erfahrungen von Entfremdung enthalten, davon nämlich, dass man nicht Herr/Frau des eigenen Handelns ist, sondern – zudem häufig undurchschauter und unbeeinflussbarer – Handlungsverläufe. Man kann sich dann das eigene Leben und die eigene Arbeit nicht aneignen, sie bleiben den Einzel-

nen fremd und diese sehen sich als Gegenstand zufälliger oder sachzwangartiger, fremdbestimmter Zusammenhänge.[9]

Derartige Paradoxien überlagern die in Gesellschaftstheorien marxistischer Prägung herausgestellten antagonistischen Widersprüche. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass verschiedene Kräfte, Handlungszwänge, Interessen, Orientierungen einander entgegengesetzt und zudem die Akteure weitgehend eindeutig einer der beiden antagonistischen Seiten zuzuordnen sind. Zentral ist in der marxistischen Theorie der Widerspruch von Kapital und Arbeit. Ich kann hier offenlassen, inwieweit dieser noch – und in welcher Tiefenstruktur - prägend ist und ob er tatsächlich als ausschließlich oder vorrangig ökonomisch zu verstehen ist (so Hartmann 2002). Wenn derartige Widersprüche von pragmatischen Paradoxien überlagert sind, spreche ich von paradoxalen Widersprüchen.

Dass der Widerspruch von Kapital und Arbeit von paradoxalen Widersprüchen überlagert oder vielleicht sogar ersetzt wurde, zeigt sich insbesondere in Situationen, die Handlungsan- und -aufforderungen implizieren. Die Widersprüche schlagen sich im (individuellen und kollektiven) Subjekt nieder, das nun verschiedenen Anforderungen und Orientierungen folgen muss, die in der klassischen Konstellation des Klassenkampfes in stärkerem Maße auf die Angehörigen gegensätzlicher Klassen verteilt waren. Zwar war auch früher dieser Klassengegensatz nie so eindeutig ausgeprägt, wie er in der Rhetorik marxistischer Theorie sowie politischer und gewerkschaftlicher Debatten dargestellt wurde, da sich die Lohnabhängigen auch früher häufig mit ihrem Arbeitgeber identifizierten, sei es aus einem Zugehörigkeitsempfinden heraus oder sei es wegen der Abhängigkeit von der ökonomischen Profitabilität des beschäftigenden Unternehmens.[10] Derzeit jedoch führen neue Steuerungsformen und veränderte Formen der Integration in das kapitalistische System sowie die kulturelle Individualisierung dazu, dass Handlungszwänge und Handlungsorientierungen von Kapital und Arbeit in den Einzelnen selbst koexistieren und in Konflikt miteinander geraten. Diese Konflikte hat das Individuum in höherem Maße selbst auszutragen, was zum Prozess der Individualisierung wiederum beiträgt. Auch die mit der Metapher vom »double bind« angesprochene logische Unmöglichkeit einer angemessenen

9 Vgl. hierzu ausführlich Voswinkel (2019).

10 Niemals auch waren die Lohnabhängigen durchgehend gewerkschaftlich organisiert noch politisch einheitlich orientiert. Vielmehr bedurfte es stets der Ausprägung sozialmoralischer Milieus und bestimmter normativer Orientierungen, um eine Selbstzuordnung im Widerspruch von Kapital und Arbeit auf der Seite der (emanzipativen) Arbeit zu begründen.

Handlung stellt sich gleichwohl weiterhin als praktisches Problem. »Was sich als logische Unmöglichkeit darstellt, bleibt eine praktische Aufgabe.« (Bröckling 2007: 21) Und die müssen die Menschen bewältigen, in ihr müssen sie sich verhalten, weil sie sich den paradoxalen Situationen nicht entziehen können.

Pragmatische Paradoxien als Niederschlag normativer Paradoxien

Pragmatische Paradoxien lassen sich als situativer Niederschlag einer *Entwicklung* begreifen, in der normative Fortschritte sich in ihr Gegenteil verkehren oder jedenfalls ihre negative Kehrseite ausprägen. Das Konzept der normativen Paradoxien, wie es in diesem Buch vertreten wird, reiht sich in die Reihe der Konzepte ein, die hervorheben, dass die Durchsetzung der modernen Normativität immer auch ihre Kehrseite hervorbrachte bzw. auf Voraussetzungen beruhte, die den Idealen nicht entsprachen. Die bürgerliche Freiheit und die Menschenrechte in den Staaten des Nordatlantiks waren lange Zeit und großteils bis heute nicht nur von Sklaverei und Kolonialismus begleitet, sondern hatten diese zumindest ökonomisch zur Voraussetzung. Dies gilt in anderer Weise auch für Ungleichheiten der Geschlechter mit der massiven Einschränkung (bzw. Nicht-Entwicklung) der Freiheiten von Frauen. Das gilt aber auch für die Ungleichheiten zwischen den Klassen, mit der lange Zeit (und angesichts der faktischen Bedeutung ökonomischer Ressourcen in der Politik auch von Demokratien) auch gegenwärtig noch bestehenden Begrenztheit faktischer Partizipationschancen der arbeitenden Klassen und vor allem für die grundsätzliche (und stets nur durch politische und kollektive Kraftentfaltung relativierte) Ausklammerung der Arbeitswelt und der inneren Struktur von Arbeitsorganisationen aus der Sphäre von Gleichheit, Freiheit und Partizipation. Es gibt verschiedene Möglichkeiten, dieses Verhältnis moderner Normativität zu ihrer dunklen Seite zu begreifen: als Scheinfreiheit, Scheingleichheit, Scheinpartizipation, die geradezu der Verschleierung der realen Seite bürgerlicher Gesellschaft dienen.[11] Man kann dieses Verhält-

11 Marx fasste diese Beziehung als das Verhältnis von Wesen und Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft und hat gezeigt, dass diese Verschleierung als Verkehrung des Wesens an der von den Subjekten aufgrund der Struktur der Produktionsweise (nicht erst von Kulturindustrien oder ideologischen Agenten) wahrgenommenen Oberfläche verstanden werden

nis auch als halbierten Fortschritt begreifen, der – fortschrittsoptimistisch interpretiert – Teil einer – durchaus dialektisch zu verstehenden – Dynamik ist, die zur schrittweisen Erweiterung des Geltungsbereichs der modernen Normativität und der mit ihnen verbundenen Anerkennungsverhältnisse drängt.

Eine sehr grundsätzliche Fassung des Verhältnisses von Moderne und ihrer dunklen Seite, die als Selbstzerstörung sich erweist, haben Horkheimer und Adorno (1969) mit der *Dialektik der Aufklärung* vorgelegt. Die Befreiung nicht erst in der modernen Aufklärung, sondern in den weit zurückreichenden Prozessen der Rationalisierung und Unterwerfung der Natur ging mit der Selbstunterwerfung und Bedürfnisverleugnung der Menschen einher und instrumentalisierte auch hier moderne Normativität zu einem zynischen Herrschaftsinstrument. Das Resultat gleicht dem, was Marx als Entfremdung von der inneren und äußeren Natur des Menschen bezeichnet hat.

Man sieht also, der Gedanke, dass moderne Normativität nicht einfach als Fortschritt zu begreifen ist, sondern eine dunkle Seite als Begleiterin oder als Voraussetzung bzw. negative Nebenfolgen mit sich bringt, ist alles andere als neu. Und immer wieder wurde der emanzipative Charakter moderner Werte in Frage gestellt, sei es als verblendendes Oberflächenphänomen[12], als kulturalistisches (oft gar rassistisches) Moment der Selbsterhöhung des als Eurozentrismus bezeichneten nordatlantischen Überlegenheitsdenkens (vgl. hierzu Allen 2019) oder in einem reaktionären Denken (vgl. Hirschman 1992) als Moment der Hybris einer missverstandenen modernen Selbstermächtigung, die dem Wesen des Menschen oder den Zwängen der realen Welt nicht angemessen ist.

Spezifisch an dem Konzept normativer Paradoxien, das dieses Buch inspiriert, ist nun, dass es konkret auf normative Entwicklungen der letzten etwa 40 bis 50 Jahre bezogen wird. Im Fokus stehen die Werte der Kulturrevolution, die mit dem Schlagwort der 1968er Bewegung oder auch der künstlerischen Kritik (Boltanski und Chiapello 2003) umrissen werden können. Hier nämlich werden bestimmte Werte besonders betont, die zuvor weniger zugespitzt im Begriff der Freiheit zwar enthalten, nicht aber derart akzentuiert wurden: Insbesondere der Wert der Autonomie und der Selbst-

muss. Das Verhältnis von normativem Fortschritt und realen Verhältnissen wird dann vereinseitigt, wenn – nicht immer nur polemisch – Werte wie Freiheit und Leistung nur als Oberflächen- und damit als verkehrte Phänomene verstanden werden.

12 Ein Argument, mit dem später dann die Abschaffung der bürgerlichen Freiheit als Element des (stalinistischen) Sozialismus gerechtfertigt wurde.

verwirklichung. Es tut der Bedeutung dieser Werte keinen Abbruch, wenn man bemerkt, dass diese Fokussierung nicht nur wiederum recht nordatlantisch anmutet, sondern auch für bestimmte Milieus der Gesellschaft in höherem Maße als für andere prägend ist, Milieus, die etwa von Andreas Reckwitz (2017) als »neue Mittelklasse« bezeichnet werden.[13]

Allerdings stellt sich die Frage, inwieweit es sich bei den Paradoxien der normativen Fortschritte der 1968er Bewegung um dauerhafte Phänomene handelt. Voraussetzung dafür, von einer Paradoxie reden zu können, ist ja, dass die ursprünglichen Intentionen noch präsent bzw. nach wie vor für die Subjekte bedeutsam sind. Es darf sich also, so könnte man zuspitzen, nicht um ein Generationenphänomen handeln. Nicht nur diejenigen, die in früherer Zeit neue Normen als emanzipativ verstanden haben, dürfen die entgegenlaufenden Effekte als paradox erleben, während nachwachsende Generationen nur mehr die Effekte wahrnehmen, ohne deren ursprünglichen emanzipativen Gehalt noch zu »erinnern«. Damit sich also Paradoxien normativer Fortschritte nicht nur dem historischen Beobachter als solche erschließen, müssten sie sich in gesellschaftlichen Strukturen niederschlagen und Situationen prägen, in denen sich Menschen widersprüchlichen Handlungsanforderungen ausgesetzt sehen.

Pragmatische Paradoxien verstehe ich als solche situativ-strukturellen Niederschläge normativ-paradoxaler Entwicklungen. Im Bereich der Arbeitswelt resultieren sie nicht zuletzt aus den Brechungen, die normative Fortschritte an den Strukturen der kapitalistischen Ökonomie und organisationalen Mechanismen erfahren. Die Entwicklung paradoxer Strukturen bedeutet auch, dass in ihnen die emanzipativen normativen Intentionen in wie verkehrter Form auch immer bewahrt sind. Die Identifizierung pragmatischer Paradoxien muss also nicht dazu führen, dass die emanzipativen Intentionen normativer Fortschritte verschwinden, dass etwa mit der Aufdeckung der kapitalistischen Funktionalisierung der »künstlerischen Kritik«

13 Es wäre einer gesonderten Betrachtung wert, in welcher Weise unterschiedliche Milieus, Qualifikationskategorien, Berufe, Sektoren der Arbeitswelt von pragmatischen Paradoxien betroffen sind. Manches spricht dafür, dass die »doppelte Subjektivierung der Arbeit« in stärkerem Maße die moderne Arbeitnehmermitte betrifft, auch wenn die Anrufung der Diskurse über diese hinausweisen mag. Insofern kann man vermuten, dass andere Gruppen von Arbeitenden klassischen Widersprüchen und klassischen Formen der Unterwerfung ausgesetzt sind. Diese wichtigen Überlegungen können hier nicht angestellt werden, da es mir hier um die Skizzierung der pragmatischen Paradoxien und ihrer normativen Hintergründe und Implikationen geht.

(Boltanski und Chiapello 2003) diese ad acta zu legen, sondern dass sie auf neue Weise zu reaktualisieren wäre.

Die Gefahr ist jedoch groß, dass emanzipative normative Intentionen delegitimiert werden. Albert Hirschman (1992) hat in seiner Studie über die »Rhetorik der Reaktion« gezeigt, dass die konservative Reaktion immer bestrebt war, aus den Misserfolgen und den kontraintentionalen (Neben-)Folgen progressiver Veränderungen die Schlussfolgerung abzuleiten, dass einschneidende Reformen und Veränderungen vergeblich seien oder gar zu verhängnisvollen Folgen führen würden. Die paradoxalen Entwicklungen normativer Fortschritte und deren Niederschlag in den Strukturen pragmatischer Paradoxien geben derartigen Schlussfolgerungen vordergründig Nahrung. Dies zeigt sich auch in konservativen Reaktionen auf die skizzierten Paradoxien in der Arbeitswelt. Vielen erscheint vor dem Hintergrund der hiermit verbundenen Belastungen die Rückkehr zu einer klaren Rollentrennung von Arbeitgebern und Arbeitnehmern wünschenswert. Der normative Fortschritt größerer Selbstorganisation scheint zu mehr Belastungen, Unterwerfung und Leiden zu führen und deshalb wird von der Rücknahme dieses Fortschritts selbst eine Entlastung erwartet. Die pragmatische Paradoxie der Arbeitszeitsouveränität kann, wie wir gesehen haben, dazu führen, dass der Arbeitgeber die Schutzrolle für die Beschäftigten einnimmt, gegen die Beschäftigte die Anforderungen der Arbeit verteidigen, wenn sie auch in der »Freizeit« arbeiten. Auch hier kann die Paradoxie der errungenen Arbeitszeitsouveränität dazu führen, dass die Abgrenzung gegen die neuen Freiheiten – etwa als Wiedereinführung der Stechuhr – als Erleichterung wahrgenommen wird. Möglichkeiten der Karriereentwicklung werden als Einschränkung der Selbstverwirklichung empfunden und darauf mit Selbstbescheidung reagiert.[14] All dies sind nachvollziehbare, zugleich aber nichtemanzipative, rückwärtsgewandte und resignative Formen der Bearbeitung pragmatischer Paradoxien. Dass auf gesellschaftspolitischer Ebene auch der »Rechtspopulismus« als eine Reaktion auf die paradoxale Überlagerung der Widersprüche gedeutet werden kann, dafür spricht einiges.

14 Die komplementäre Perspektive einer Kritik der Aufstiegs- und Karriereanrufung siehe in Voswinkel (2020).

Literatur

Allen, Amy 2019 [2016]: Das Ende des Fortschritts. Übers. von Frank Lachmann. Frankfurt a. M. und New York: Campus.

Arthur, Michael B. und Denise M. Rousseau (Hg.) 1996: The Boundaryless Career. A New Employment Principle for a New Organizational Era. New York und Oxford: Oxford UP.

Baethge, Martin 1991: Arbeit, Vergesellschaftung, Identität. Zur zunehmenden normativen Subjektivierung der Arbeit, in: Soziale Welt 42. 1, 6–19.

Böhm, Sabine, Christa Herrmann und Rainer Trinczek 2004: Herausforderung Vertrauensarbeitszeit: zur Kultur und Praxis eines neuen Arbeitszeitmodells. Berlin: edition sigma.

Boltanski, Luc und Ève Chiapello 2003: Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz: UVK.

Breisig, Thomas, Hiltraud Grzech-Sukalo und Gerlinde Vogl (Hg.) 2017: Mobile Arbeit gesund gestalten. Oldenburg: Bundesministerium für Bildung und Forschung.

Bröckling, Ulrich 2007: Das unternehmerische Selbst. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Brunsson, Nils 1994: The Organization of Hypocrisy. Talk, Decisions, and Actions in Organizations. Chichester: Wiley.

Dunkel, Wolfgang und Nick Kratzer 2016: Zeit- und Leistungsdruck bei Wissens- und Interaktionsarbeit. Baden-Baden: Nomos.

Edwards, Richard 1981: Herrschaft im modernen Produktionsprozeß. Frankfurt a. M. und New York: Campus.

Eichmann, Hubert und Ines Hofmann 2008: »Man braucht sehr hohes Energieniveau«. Zum Arbeitsalltag von UnternehmensberaterInnen. Berlin: edition sigma.

Faust, Michael, Peter Jauch und Petra Notz 2000: Befreit und entwurzelt. Führungskräfte auf dem Weg zum »internen Unternehmer«. München und Mering: Hampp.

Funken, Christiane, Alexander Stoll und Sinje Hörlin 2011: Die Projektdarsteller. Karriere als Inszenierung. Wiesbaden: Springer VS.

Glißmann, Wilfried und Klaus Peters 2001: Mehr Druck durch mehr Freiheit. Die neue Autonomie in der Arbeit und ihre paradoxen Folgen. Hamburg: VSA.

Hall, Douglas 1976: Careers in Organizations. Glenview: Scott Foresman.

Hardering, Friedericke 2018: Die Sinnsuche der Generation Y, in: Bernhard Badura, Antje Ducki, Helmut Schröder, Joachim Klose und Markus Meyer (Hg.): Fehlzeiten-Report 2018. Sinn erleben – Arbeit und Gesundheit. Berlin und Bielefeld: Springer, 75–83.

Hartmann, Martin 2002: Widersprüche, Ambivalenzen, Paradoxien. Begriffliche Wandlungen in der neueren Gesellschaftstheorie, in: Honneth, Axel (Hg.): Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt a. M. und New York: Campus, 221–251.

Hesse, Jürgen und Hans-Christian Schrader 2000: Marketing in eigener Sache. Frankfurt a. M.: Eichborn.
Hirschman, Albert O. 1992 [1991]: Denken gegen die Zukunft. Die Rhetorik der Reaktion. Übers. von Daniel von Recklinghausen. München und Wien: Hanser.
Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno 1969 [1947]: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
Hyll, Melanie 2014: Karriereformen im Wandel. München und Mering: Hampp.
Inkson, Kerr, Hugh Gunz, Shiv Ganesh and Juliet Roper 2012: Boundaryless Careers. Bringing Back Boundaries, in: Organization Studies 33. 3, 323–340.
Kalff, Yannick 2018: Organisierendes Arbeiten. Zur Performativität von Projekten. Bielefeld: transcript.
Kels, Peter 2009: Arbeitsvermögen und Berufsbiografie. Wiesbaden: VS Verlag.
Kleemann, Frank, Ingo Matuschek und G. Günter Voß 2002: Subjektivierung von Arbeit. Ein Überblick zum Stand der soziologischen Diskussion, in: Manfred Moldaschl und G. Günter Voß (Hg.): Subjektivierung von Arbeit. München und Mering: Hampp, 53–100.
Kratzer, Nick 2003: Arbeitskraft in Entgrenzung. Berlin: edition sigma.
Lindecke, Christiane 2015: Wem gehört die Zeit? Flexible Arbeitszeiten. Grenzenlose Freiheit oder grenzenlose Erreichbarkeit?, in: Zeitschrift für Arbeitswissenschaft 69. 1, 31–38.
Mense-Petermann, Ursula 2014: Von der Kaminkarriere zur boundaryless und protean-career? Zum Verhältnis von organisationaler und individueller Karrieresteuerung am Beispiel von Auslandseinsätzen, in: Arbeit 23. 1, 5–21.
Menz, Wolfgang 2009: Die Legitimität des Marktregimes. Wiesbaden: VS Verlag.
Meyerson, Debra, Karl E. Weick und Roderick M. Kramer 1996: Swift Trust and Temporary Groups, in: Roderick M. Kramer und Tom R. Tyler (Hg.): Trust in Organizations. Frontiers of Theory and Research. Thousand Oaks, London und New Delhi: Sage, 166–195.
Peters, Klaus 2011: Indirekte Steuerung und interessierte Selbstgefährdung, in: Nick Kratzer, Wolfgang Dunkel, Karina Becker und Stephan Hinrichs (Hg.): Arbeit und Gesundheit im Konflikt. Berlin: edition sigma, 105–125.
Peters, Klaus und Dieter Sauer 2005: Indirekte Steuerung. Eine neue Herrschaftsform. Zur revolutionären Qualität des gegenwärtigen Umbruchprozesses, in: Hilde Wagner (Hg.): »Rentier' ich mich noch?« Neue Steuerungskonzepte im Betrieb. Hamburg: VSA, 23–58.
Pollmann, Arnd 2005: Integrität. Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie. Bielefeld: transcript.
Quandt-Schubert, Katharina 2017: BMW: Mobilarbeit. Flexibel arbeiten, bewusst abschalten, in: Michael Bartz, Andreas Gnesda und Thomas Schmutzer (Hg.): Unternehmen der nächsten Generation. Berlin und Heidelberg: Springer Gabler, 149–158.
Rau, Alexandra 2005: Psychopolitik. Macht, Subjekt und Arbeit in der neoliberalen Gesellschaft. Frankfurt a. M. und New York: Campus.

Reckwitz, Andreas 2017: Die Gesellschaft der Singularitäten. Berlin: Suhrkamp.

Rodrigues, Ricardo und David Guest 2010: Have careers become boundaryless?, in: Human Relations 63. 8, 1157–1175.

Sauer, Dieter 2018: Vermarktlichung und Vernetzung der Unternehmens- und Betriebsorganisation, in: Fritz Böhle, G. Günter Voß und Günther Wachtler (Hg.): Handbuch Arbeitssoziologie. Band 2: Akteure und Institutionen. Wiesbaden: Springer VS, 177–206.

Schauer, Helmut, Hartmut Dabrowski und Uwe Neumann 1984: Tarifvertrag zur Verbesserung industrieller Arbeitsbedingungen. Arbeitspolitik am Beispiel des Lohnrahmentarifvertrages II. Frankfurt a. M. und New York: Campus.

Schulten, Thorsten und WSI-Tarifarchiv 2019: Tarifpolitischer Jahresbericht 2018. Kräftige Lohnzuwächse und mehr Selbstbestimmung bei der Arbeitszeit. Düsseldorf: Hans-Böckler-Stiftung.

Taylor, Charles 1995: Das Unbehagen in der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Vogl, Gerlinde und Gerd Nies 2013: Mobile Arbeit. Betriebs- und Dienstvereinbarungen. Analyse und Handlungsempfehlungen. Schriftenreihe der Hans-Böckler-Stiftung. Frankfurt a. M.: Bund-Verlag.

Vormbusch, Uwe 2012: Die Herrschaft der Zahlen. Frankfurt a. M. und New York: Campus.

Voswinkel, Stephan 2002: Bewunderung ohne Würdigung? Paradoxien der Anerkennung doppelt subjektivierter Arbeit, in: Axel Honneth (Hg.): Befreiung aus der Mündigkeit. Frankfurt a. M. und New York: Campus, 65–92.

Voswinkel, Stephan 2005: Reziprozität und Anerkennung in Arbeitsbeziehungen, in: Frank Adloff und Steffen Mau (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität. Frankfurt a. M. und New York: Campus, 237–256.

Voswinkel, Stephan 2008: Bewerbungsratgeber: Funktionale Authentizität und Verkauf der Arbeitskraft, in: Petia Genkova (Hg.): Erfolg durch Schlüsselqualifikationen? »Heimliche Lehrpläne« und Basiskompetenzen im Zeichen der Globalisierung. Lengerich: Pabst science Publishers, 88–101.

Voswinkel, Stephan 2019: Entfremdung und Aneignung in der Arbeit, in: Fritz Böhle und Eva Senghaas-Knobloch (Hg.): Andere Sichtweisen auf Subjektivität. Wiesbaden: Springer VS, 167–197.

Voswinkel, Stephan 2021: The Orientation to Social Advancement and its Rejection. How Social Inequality Is Processed and Criticised, in: Antonia Kupfer (Hg.): Work Appropriation and Social Inequality. Wilmington: Vernon Press, 3–26.

Voswinkel, Stephan und Hermann Kocyba 2008: Die Kritik des Leistungsprinzips im Wandel, in: Kai Dröge, Kira Marrs und Wolfgang Menz (Hg.): Rückkehr der Leistungsfrage. Berlin: edition sigma, 21–39.

Voswinkel, Stephan und Gabriele Wagner 2013: Vermessung der Anerkennung. Die Bearbeitung unsicherer Anerkennung in Organisationen, in: Axel Honneth, Ophelia Lindemann und Stephan Voswinkel (Hg.): Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart. Frankfurt a. M. und New York: Campus, 75–120.

Voswinkel, Stephan und Gabriele Wagner 2014: Die Organisation des Erfolgs. Regulierung verunsicherter Anerkennungsansprüche, in: Denis Hänzi, Hildegard Matthies und Dagmar Simon (Hg.): Erfolg. Konstellationen und Paradoxien einer gesellschaftlichen Leitorientierung. Leviathan Sonderband 29. Baden-Baden: Nomos, 105–122.

Wagner, Hilde (Hg.) 2005: »Rentier' ich mich noch?« Neue Steuerungskonzepte im Betrieb. Hamburg: VSA.

Watzlawick, Paul, Janet H. Beavin und Don D. Jackson 1967: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. Bern: Huber.

Der Überwachung entgegenkommen. Paradoxien der Privatheit im Internet

Beate Rössler

Personen, die in den sozialen Netzwerken großzügig und freigebig über ihr privates Leben erzählen, behaupten doch auf der anderen Seite, dass sie insbesondere informationelle Privatheit als ein hohes Gut ansehen und es als eine wichtige Aufgabe des Gesetzgebers und des Staates betrachten, diese informationelle Privatheit zu schützen. Solcherlei Beobachtungen beim Internetverhalten von vor allem jungen Menschen, haben Theoretiker_innen in den letzten Jahren zur Verwendung des Begriffs »*privacy-paradox*« oder Privatheitsparadox geführt.

Es ist dieses Paradox, das im Folgenden mein Thema sein wird. Das Paradox drückt sich im Verhalten und in den Überzeugungen von Personen aus, die gegensätzliche und unvereinbare Dinge denken und wollen. Es ist ein Paradox, das sich auf der Ebene der individuellen Nutzer_innen feststellen und beschreiben lässt: doch es sind noch andere Paradoxien, die man bei der Analyse des Gebrauchs von Daten im Internet untersuchen muss. Denn es scheint zumindest prima facie paradoxal, wenn die großen Internetbetriebe (und auch der Staat selbst, in der Form von Datenschutzbehörden) sich dafür einsetzen, die persönlichen Daten der Nutzer_innen zu schützen, während sie auf der anderen Seite diese Nutzer_innen dazu motivieren, möglichst viele Daten zu produzieren und im Netz zu hinterlassen. Das Geschäftsmodell der Internetbetriebe ist als solches darauf angewiesen, möglichst viele Daten zu sammeln und zu bearbeiten: deshalb haben sie keinerlei Interesse daran, Daten erst gar nicht zu produzieren und auch der Staat ermutigt sie keineswegs dazu. Im Gegenteil unterstützt er das Geschäftsmodell und verabschiedet dann Datenschutzgesetze, die die weitere Verwendung der gesammelten und benutzten Daten beschränken sollen.

Es scheint nicht unberechtigt, hier von einer normativen Paradoxie zu sprechen: wenn es geradezu den Kern des Geschäftsmodells nicht nur der sogenannten *Big Five* (Amazon, Microsoft, Google, Facebook, Apple) ausmacht, soviel Daten wir irgend möglich zu sammeln, zu verarbeiten, zu ver-

kaufen, dann ist jeder Verweis eben dieser Betriebe auf den Schutz der Privatheit dieser Daten deshalb schon widersinnig, weil der Anlass für den Schutz ausschließlich darin liegt, dass die Sammelwut immer stärker, ungehemmter, brutaler wird. Analysieren lässt sich dies am besten auf dem Hintergrund der *surveillance society*. Denn in den letzten Jahren setzt sich zunehmend die Einsicht durch, dass die Analyse der Überwachungs- oder Beobachtungsgesellschaft als der notwendige Gegenpart zu den genannten Verletzungen von Privatheit begriffen werden muss. Erst im Zusammensehen dieser beiden Diskurse findet man eine Interpretationsthese der Paradoxie, die komplexer und dem sozialen Phänomen gegenüber angemessener erscheint: dann handelt es sich nicht einfach mehr um ein subjektives Paradox, das den Irrationalitäten der Nutzer_innen geschuldet ist, sondern um eine angemessene Reaktion auf die Struktur der Überwachungsgesellschaft, nämlich um digitale Resignation, Apathie, oder Frustration (vgl. Draper und Turow 2019). Diese Haltungen stellen sich ein, wenn Subjekte Kontrolle über die eigenen Daten verlangen, aber begreifen müssen, dass dies in der Überwachungsgesellschaft unmöglich ist.

Resignation würde dann keine irrationale, sondern eine gewissermaßen vernünftige Einstellung als Erklärung des Paradoxes beschreiben angesichts der Tatsache, dass individuelle Nutzer_innen gegenüber den großen Technologieunternehmen nichts ausrichten können, der Schutz des Privaten ohnehin nicht möglich sei und man deshalb ruhig prätendieren könne, nichts zu verbergen zu haben. Diese Resignation kann sich im übrigen auch als Zynismus, Frustration, oder Apathie äußern – und sie kann bestenfalls umschlagen in berechtigten Aktivismus.

Ich möchte in meinem Beitrag diskutieren, ob diese Interpretationshypothese des sozial-politischen Phänomens auch auf dem Hintergrund überzeugend ist, dass eben dieselben resignierten Gebraucher_innen die sozialen Netzwerke doch weiterhin als ausgezeichnetes Medium der Selbstdarstellung – des Mitteilungsdrangs – begreifen. Dabei werde ich in folgenden Schritten vorgehen: Ich werde zunächst genauer beschreiben, worin das Privatheitsparadox eigentlich besteht, um dann einen ersten kurzen Blick auf die verschiedenen möglichen Erklärungen des Paradoxes zu werfen. In einem nächsten Schritt will ich den notwendigen Hintergrund der Entstehung des Paradoxes erläutern, nämlich die Überwachungsgesellschaft, die unser Alltagsleben bis in seine Poren hinein prägt.

Erst im Anschluss hieran wird es möglich sein, die verschiedenen Erklärungen des Paradoxes und ihre Rationalität zu prüfen. Dabei werde ich zu

zeigen versuchen, dass das Paradox auf der subjektiven Ebene nicht einfach irrational ist, sondern eine durchaus rationale Antwort auf die Überwachungsgesellschaft darstellt. Sieht man auf die Entstehung des Paradoxes in dieser Überwachungsgesellschaft, dann kann man nämlich erkennen, dass es die manipulativen Machtverhältnisse sind, die immer mehr Daten zu produzieren suchen und ohne deren Kritik auch das Privatheitsparadox nicht kritisiert werden kann.

Das Paradox genauer besehen

Seit mittlerweile beinahe zwei Jahrzehnten wird in der Literatur das Phänomen des Privatheitsparadoxes beschrieben und diskutiert. So schreiben etwa Hargittai und Marwick: »The ›privacy paradox‹ suggests that young people claim to care about privacy while simultaneously providing a great deal of personal information through social media.« (Hargittai und Marwick 2016: 3737) Bei Norberg, Horne und Horne heißt es: das Paradox betreffe die »discrepancy between individuals' intentions to protect their own privacy and how they behave in the marketplace.« (Norberg, Horne und Horne 2007: 100) Und um noch einen letzten zu zitieren: »Although survey results show that the privacy of their personal data is an important issue for online users worldwide, most users rarely make an effort to protect this data actively and often even give it away voluntarily.« (Gerber, Gerber und Volkamer 2018: 226)

Paradoxal ist dies deshalb, weil den eigenen Überzeugungen – dass Privatheit wichtig sei – mit dem eigenen Verhalten widersprochen wird: freiwillig wird viel Privates auf den sozialen Medien geposted. Eine der ersten, die dies feststellt, ist Helen Nissenbaum in ihrem 2010 erschienenen Buch. Hier verweist sie auf Forschungen, die deutlich machen, dass Benutzer_innen häufig in keiner Weise klar ist, was eigentlich mit ihren Daten passiert und was der Schutz von Privatheit bedeutet:[1] »Another survey, published in 2005, indicated persistent ignorance: a significant majority of the respondents believed that the presence of a privacy policy on a Website means that the company cannot sell customers' information (75 percent).« (Nissenbaum

1 Vgl. Nissenbaum (2010: 103 ff.) zum Problem des Paradoxes im Zusammenhang mit dem was sie »media exhibitionism« nennt; vgl. auch die hilfreiche Übersicht über verschiedene Positionen bei (Kokolakis 2017).

2010: 106) Schon Nissenbaum weist darauf hin, dass man hier deshalb von einem absichtlich produzierten Paradox reden müsse, weil die *privacy policies*, die die Unternehmen auf ihren Webseiten veröffentlichen, wissentlich so komplex und umständlich formuliert werden, um geradezu zu vermeiden, dass die Benutzer_innen verstehen, was tatsächlich mit ihren Daten passieren kann. Dies hat sich zwar seit 2018 mit der neuen Datenschutzgrundverordnung jedenfalls in Europa geändert, aber ein Problem bleibt es dennoch (vgl. Sloot, Hoofnagle und Zuiderveen Borgesius 2019).

Bleiben wir erst einmal bei diesem Blick auf das Paradox als eines, das im je individuellen Verhalten zu verorten ist, und schauen auf Erklärungsversuche dieses Paradoxes.[2] Nissenbaum nannte schon eine erste Erklärung mit dem Verweis auf die mangelnde Kenntnis der Bedeutung der Informationen über die Privatheitspolitik eines Unternehmens und generell einem *Informationsdefizit*, das zum Teil zu abwegigen Einschätzungen auf Seiten der Nutzer_innen führen kann (vgl. auch Acquisti und Gross 2006). Ein weiterer und zugleich der häufigste Erklärungsversuch ist der, den Gebraucher_innen zumindest eine gewisse Kenntnis zu unterstellen, was mit den Daten passiert und dann das entsprechende paradoxale Verhalten als schlicht widersprüchlich, *irrational* zu beschreiben. Behauptet eine Person einerseits, ihre Privatheit zu schätzen und auch zu wissen, was mit gegebenenfalls im Internet veröffentlichten Daten passiert, dann ist es, so diese Erklärung, schlicht irrational, dennoch private Daten – unnötig und großzügig – freizugeben. Hat demgegenüber eine Gebraucherin kein Bewusstsein von den Gefahren für ihre Privatheit und ist sich auch nicht im Klaren darüber, was es heißt, den jeweiligen *privacy policies* zuzustimmen, wie im ersten Fall, kann ihr Verhalten jedenfalls subjektiv nicht als irrational beschrieben werden.[3]

Eine weitere Erklärung bietet der sogenannte *privacy calculus*: Streng genommen ist es keine wirkliche Erklärung des Paradoxes, sondern eine Analyse des Verhaltens von Nutzer_innen, die ihnen rationale Berechnung beim Gebrauch des Internets unterstellt. Die Nutzer_innen verrechnen den Nutzen, den sie vom Gebrauch des Internets haben, gegen die Kosten, die sie mit

2 Übrigens will ich doch wenigstens kurz auf eine vordigitale Form des Paradoxes hinweisen: feministische Autorinnen haben schon in den 1960er und 1970er Jahren des letzten Jahrhunderts darauf verwiesen, dass im privaten Bereich häufig Gewaltverhältnisse herrschen, die durch den Ruf nach dem Schutz des Privaten gerade aufrechterhalten werden, obgleich dieser Ruf im Namen eines Privaten erfolgt, das sich als Rückzug und Schutz beschreibt. Vgl. hierzu die Übersicht in Rössler (2001).

3 Vgl. Kokolakis (2017) sehr hilfreich als Überblick über die verschiedenen Positionen, außerdem Dienlin und Trepte (2015); Barnes (2006); Nissenbaum (2010).

der möglichen Verletzung ihrer Privatheit bezahlen und nehmen deshalb in Kauf, dass sie gegebenenfalls Aspekte, Teile ihrer Privatheit abgeben müssen (vgl. Gerber, Gerber und Volkamer 2018; Barth und de Jong 2017).

Nun gibt es demgegenüber jedoch Ansätze, die nicht nur den kognitiven Zustand der Benutzer_innen erklären wollen, sondern eine solche Erklärung auf dem Hintergrund von allgemeineren sozialpsychologischen und gesellschaftskritischen Theorien verorten wollen. Das *framing* spielt dann die entscheidende Rolle: Der sozialtheoretische Hintergrund, mit Hilfe dessen das Internetverhalten analysiert wird, kann zu je unterschiedlichen Bewertungen oder Einschätzungen dieses Verhaltens führen. Ich werde diesen Hintergrund gleich noch genauer beschreiben, will für den Augenblick nur festhalten, dass Kategorien wie die der Frustration, Apathie, Resignation oder auch des Zynismus bei der Interpretation des Verhaltens von Internetgebraucher_innen sozialpsychologische und gesellschaftskritische Analysen voraussetzen, die diesen Einstellungen einen plausiblen Platz geben. Warum ist dies so? Weil die anderen Interpretationen (Informationsmangel, schlichte Inkonsistenz, Gewinnkalkül) plausibilisiert werden können durch einfache Verweise auf basale Logik (man kann nicht zugleich a und non-a glauben) und auf andere epistemische Probleme, wie etwa den Mangel an notwendigen Informationen. Interpretationshypothesen wie Resignation als sozialpsychologische Reaktion setzen jedoch komplexere Ursachen voraus, die als solche nur sichtbar werden, wenn die soziale Welt der Benutzer_innen genauer in den Blick rückt.[4]

Hier wird im Übrigen noch ein weiterer Aspekt der normativen Paradoxie deutlich: Denn das Paradox entsteht deshalb, weil etwa *privacy policies*, die eigentlich gerade eine Ermächtigung der Nutzer_innen bedeuten sollen, zu deutlich mehr resignativen Einstellungen führen. Gerade diese *policies* werden nämlich als zu überwältigend erfahren und erst durch sie wird allererst (jedenfalls ansatzweise) deutlich, wie viele und welche Daten gesammelt werden. So kann man leicht sehen, warum Nutzer_innen resignieren. Die Tatsache, dass mehr und mehr Daten gesammelt werden, auf die man letzt-

4 Vgl. wiederum Kokolakis (2017), zum Zynismus vgl. Hoffmann, Lutz und Ranzini (2016); Norberg, Horne und Horne (2007); zur *online apathy* vgl. Hargittai und Marwick (2016: 3751): »Our data suggest that the existence of fatigue surrounding online privacy and the simultaneous presence of concern over privacy and widespread self-disclosure is not necessarily paradoxical, but rather a pragmatic response to the contemporary networked social environment.«

lich keinen Zugriff hat, lässt den Schutz dieser Daten immer unwahrscheinlicher erscheinen.

Was bedeutet Überwachung?

Es ist die vollkommene Überwachung aller Lebensbereiche, die beschrieben und analysiert werden muss, will man das Privatheitsparadox selbst ebenso wie die verschiedenen Erklärungsversuche verstehen. Dabei halte ich es für sinnvoll, hier mit David Lyons von »Überwachungskulturen« zu sprechen, weil die Überwachung mittlerweile tatsächlich Teil unserer normalen Alltagskultur geworden ist. Überwachung kann dabei auch als Beobachtung verstanden werden, denn es sind keine im eigentlichen Sinn »strafenden« Instanzen, die hinter der Überwachung stehen, sondern vor allem Unternehmen, die am Sammeln der Daten interessiert sind – obwohl sie faktisch natürlich sehr wohl einen solchen Schaden zufügen.[5]

Ich will kurz auf drei Merkmale dieser Überwachungskulturen genauer eingehen: auf die exponentielle Zunahme von Datensammlungen, das Phänomen der *Big Data*; auf die Entgrenzung des gewohnten »offline«-Lebens gegenüber dem »online«-Leben, also auf die völlige Durchdringung von Digitalität und Alltagsleben; und schließlich auf den vollkommenen Kontrollverlust über unsere Daten und darüber, was uns eigentlich im Netz gezeigt wird.

In unserer Überwachungsgesellschaft wird alles, was wir tun, beobachtet und verfolgt. Das wissen wir mittlerweile alle und leben damit, niemand ist in Gesprächen über die Sammlung, Weitergabe oder den Verkauf von Daten noch überrascht. Meinungen gehen nur darüber auseinander, wie gefährlich diese Datensammlungen und ihre Verwendung sind. Bekanntlich ist es die Theorie von Michel Foucault und deren Tradition, die die moderne Gesellschaft als Überwachungsgesellschaft beschrieben und analysiert hat, und damit das theoretische Instrumentarium bereitstellt, auch die digitale Überwachung zu beschreiben. Es ist nicht mehr länger (nur) der Staat oder einzelne genau festmachbare Institutionen, die die Überwachung ausführen, die Überwachung hat sich vielmehr vervielfältigt, pluralisiert und quantifiziert:

5 *Wie* ihnen geschadet wird, ist nicht Thema dieses Artikels, vgl. zur Manipulation und Ausbeutung etwa Susser, Rössler und Nissenbaum (2019); auch Zuboff (2018).

In einem unvorstellbaren Ausmaß werden Nutzer_innen von den großen Internetbetrieben kontrolliert und verfolgt (vgl. Paul 2020; Haggerty and Ericson 2000). Häufig stützen sich deshalb Analysen der Überwachungsgesellschaft in den sogenannten *surveillance studies* auf das Werk von Gilles Deleuzes Konzeptionen von Kontrolle mit dem Begriff der *assemblage*, um die Vervielfältigung der Mechanismen der Überwachung zu beschreiben (vgl. Haggerty und Ericson 2000). Interessant für die Überwachungstheorie und -kultur ist, dass diese »Assemblagen« Bestandteile eines allgemeinen Ganzen sind, in diesem Fall: der Überwachungskultur, und dass die Beziehungen zwischen diesen Teilen nicht stabil und fest sind, sondern innerhalb und zwischen anderen Instanzen verschoben und ersetzt werden können. So können die verschiedenen Unternehmen, staatlichen Institutionen oder selbst Personen, die uns auf sehr unterschiedliche Weise überwachen, addiert und zusammengestellt werden, um die Überwachung zu intensivieren, obwohl sie nicht in institutionalisierten (geschweige denn transparenten) Beziehungen zueinanderstehen.[6]

Mit der Produktion dieser überwältigenden Masse an Daten geht einher, dass Nutzer_innen nicht mehr in der Lage sind, eine klare Grenze zwischen dem Alltag mit und dem ohne Digitalität zu ziehen. Auch bei scheinbar nicht-digitalen Aktivitäten – wie einem Spaziergang, einem Gespräch im Café – ist die Digitalisierung präsent (das Handy zählt die Schritte und lokalisiert uns; während des Gespräches werden kurz die sozialen Medien gecheckt). Diese Entgrenzung des digitalen Alltags, in dem wir nicht nur kein Interesse mehr an einer Grenzziehung haben, sondern uns diese auch strukturell schwergemacht, oder verunmöglicht wird, ist mittlerweile selbstverständlicher Teil unserer Überwachungskultur. Das Sozialleben, das vor allem bei jungen Erwachsenen zu einem großen Teil in den sozialen Medien stattfindet, verändert sich ebenso wie der Arbeitsplatz (vgl. Dijck, Poell und de Waal 2018); das zeigt sich während der COVID-19-Epidemie ganz besonders deutlich. Hier wurden rasend schnell Arbeitsplätze digitalisiert, bei denen man das vorher nie für möglich gehalten hätte, wie zum Beispiel praktisch alle Arbeitsplätze im Unterrichtswesen. Welche Unmengen von Daten hier Betriebe wie Zoom, Teams und andere sammeln, ist kaum mehr vorstellbar, trotz aufrichtiger Versuche, gerade Student_innen und Schüler_innen vor Eingriffen ins Private zu schützen. Doch es geht nicht allein um den Schutz

6 Vgl. Lyon (2018: 57 ff.). Der letzte Schritt in diesen Überwachungsanalysen wird von Shoshana Zuboffs Projekt des Überwachungskapitalismus unternommen, in ihrem monumentalen Werk Zuboff (2018).

des Privaten, sondern darum, dass in der Überwachungsgesellschaft nach und nach alle täglichen Praktiken digitalisiert und damit beobachtbar, kontrollierbar, messbar werden.

Warum diese Entgrenzung problematisch ist, zeigt sich auch anhand des dritten Aspekts, auf den ich eingehen möchte: Es ist nicht nur ein Gefühl, dass uns die Kontrolle über die Daten mehr und mehr entgleitet, sondern es ist die Realität. Das betrifft die gerade beschriebenen Praktiken, es betrifft auch die rechtliche Kontrolle und die Eingriffe in und Verwendung von Daten durch andere ohne demokratisch legitimierte Prozeduren. Der Schutz persönlicher Daten ist zwar in der europäischen Gesetzgebung recht weitgehend gewährleistet, doch dieser Datenschutz reicht nicht oder nur sehr begrenzt bis zu den Firmen, die ihren Sitz in den USA haben (vgl. Sloot, Hoofnagle und Zuiderveen Borgesius 2019). Als Beispiel für diesen Kontrollverlust kann man etwa die weitestgehend personalisierte Kommunikation (sogenannte *filter bubbles*, vgl. mittlerweile klassisch Pariser 2011) nennen, die etwa dafür sorgt, dass wir nur vorsortierte Nachrichten empfangen; ein weiteres Beispiel ist die gezielte personalisierte Werbung, mit der Nutzer_innen in den sozialen Medien konfrontiert werden (vgl. Pasquale 2015; Zuiderveen Borgesius 2015; Calo 2014).

Doch die genannten Beispiele für den Kontrollverlust über Daten in der Überwachungsgesellschaft müssen ergänzt werden mit solchen aus der Erste-Person-Perspektive: mit Beispielen der *Selbst-Überwachung*. Denn in den sozialen Medien geben Personen enorme Datenberge, Informationen preis, »teilen« ihre Daten mit endlos vielen anderen Personen, aber – und das ist viel problematischer – nicht nur mit Personen, sondern mit den großen Technologieunternehmen. Das betrifft nicht nur jedes »like«, das Nutzer_innen vergeben und das selbstverständlich registriert wird, es betrifft auch beispielsweise die gerade genannten Health apps, vor allem Fitness apps. Verwendet man diese apps so wie es empfohlen wird, dann werden die gespeicherten Daten – in Echtzeit – nicht nur gegebenenfalls mit anderen Personen geteilt, sondern mit den Unternehmen und direkt wiederverwendet, um die Person zu motivieren, weiter an ihrem Programm zu arbeiten und dabei vor allem dazu zu motivieren, in der app zu bleiben und weitere Daten zu produzieren.[7] Dieser Form der Datensammlung und Manipulation setzen Nutzer_innen sich zumeist unwissentlich aus, so wie auch das Sammeln von Daten auf Instagram, Facebook usf. häufig geschieht, ohne

7 Vgl. Yeung (2017) und ihre Analyse des »Hypernudging«; Marijn Sax analysiert diesen Mechanismus anhand der sogenannten Health apps (vgl. Sax 2020).

dass den Nutzer_innen bewusst ist, dass ihre Daten gesammelt und wiederverwendet werden.[8] Die sozialen Medien tragen ganz entscheidend zur Überwachungskultur bei.

Es gibt keine natürliche Grenze zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen

Das Teilen von privaten und intimen Details aus dem eigenen Leben in den sozialen Medien, ebenso wie das gesamte Internetverhalten (was wird angeklickt usf.), ist konstitutiv für die Überwachungskultur; doch ebenso konstitutiv ist ein Aspekt, der in diesem Kontext häufig übersehen wird. Denn es ist Teil dieser Kultur, dass der Grenzverlauf zwischen privat und öffentlich ganz unklar ist.

Eine wichtige Rolle spielt bei der Erklärung des Paradoxes nämlich die Tatsache, dass die Grenzen des Privaten – und damit auch die Grenzen der Datenproduktion – gar nicht einzuhalten sind, weil und wenn es keine wirkliche Grenze gibt, die uns immer wieder sagen würde, was gesagt oder nicht gesagt, geteilt oder nicht geteilt werden kann. Wenn also junge Erwachsene in den sozialen Netzwerken Erlebnisse oder Meinungen veröffentlichen, Webseiten besuchen oder »liken«, die anderen als zu privat oder intim erscheinen, und wenn sie doch am Wert des Privaten festhalten wollen, dann ist dies nicht einfach nur paradoxal, sondern auch Ausdruck der prekären Grenze zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen.

Dass diese Grenze prekär ist, wird jedoch beispielsweise von Thomas Nagel bestritten; und neuerdings auch wieder von Eric Barendt, wenn er argumentiert: »Some topics are just off-limits for general discussion in any mature society.« (Barendt 2020: 17) Oder auch wenn er schreibt: »A society in which privacy is valued, necessarily excludes from general discussion a range of personal reflections, feelings, and experiences – individuals' sexual fantasies and desires, their judgments of their friends and (to some extent) colleagues, their medical history and appointments, and intimate relationships.« (Ba-

8 Vgl. zum Kontrollverlust auch Hargattai und Marwick (2016: 3737): »However, they feel that once information is shared, it is ultimately out of their control. They attribute this to the opaque practices of institutions, the technological affordances of social media, and the concept of networked privacy, which acknowledges that individuals exist in social contexts where others can and do violate their privacy.«

rendt 2020: 8) Man kann hier Barendt sicherlich zustimmen, wenn es um die Privatheit *anderer* geht, also um die Forderung nach Respekt vor den privaten Angelegenheiten anderer Personen. Doch Barendt geht, im Anschluss an Nagel, viel weiter: es geht ihm nämlich um den *prinzipiellen Ausschluss* bestimmter Themen aus der öffentlichen Diskussion (vgl. Nagel 1998). Eine »reife« oder »erwachsene« Gesellschaft muss wissen, wo die Grenze liegt – eine solche Position kann gerade nicht verstehen oder konzeptualisieren, warum bestimmte Thematisierungen privater Angelegenheiten durchaus emanzipatorisch und befreiend sein können. Hier kann man zum Beispiel auf die enttabuisierenden Filme verweisen, die die jungen feministischen Publizistinnen Hannah Witton oder Ashley Mardell ins Netz stellen und die endlos kommentiert werden. Sie führen die zahllosen Möglichkeiten vor Augen, solche Internetforen für befreiende kulturelle, soziale, politische Ziele zu benutzen. Menstruation, sexuelle Phantasien und Bedürfnisse, oder auch Homosexualität bei jungen Menschen – all dies sind Tabuthemen, die für junge Erwachsene sehr wichtig und problematisch sein können und die deshalb gerade eine öffentliche Arena brauchen, um freier diskutiert werden zu können. danah boyd zitiert in ihren Interviews mit jungen Erwachsenen eine junge Frau, die erklärt: »I just think that [technology is] redefining what's acceptable for people to put out about themselves. I've grown up with technology, so I don't know how it was before this boom of social networking.« (boyd 2015: 61)

Dies ist eine andere Version der Begründung des Paradoxes: Personen wollen auf der einen Seite an der eigenen Privatheit festhalten, und finden dies auch außerordentlich wichtig für ihr eigenes Leben, zugleich jedoch ist unklar, individuell *und* sozial, wo eigentlich genau Privatheit missachtet, eine Grenze überschritten wird.[9]

Zurück zum Privatheitsparadox: Wie erklärt man es am besten?

Kommen wir auf diesem Hintergrund nun zurück zum Privatheitsparadox: Man muss, so denke ich, eingestehen, dass die Praktiken der großen Techno-

9 Vgl. Rusty (2019): »For many teenagers and adults, not actively using these big tech platforms would create the eerie sensation that you don't exist. And that's a real problem. We invest so much of our identities in platforms that see us as data points to be studied & marketed. The crux here is the user's lack of control.«

logieunternehmen es ziemlich unwahrscheinlich – praktisch unmöglich – machen, dass die rationale Abwägung gemäß dem *privacy calculus* tatsächlich effektiv sein kann. Es scheint sehr zweifelhaft, dass man *rationalerweise* der Sammlung und Auswertung extrem vieler persönlicher Daten zustimmen könne, um die Freuden des Konsums und der Sozialität auf den sozialen Platforms genießen zu können, schon weil man gar nicht absehen kann, welche Daten genau gesammelt werden (vgl. hierzu vor allem Zuboff 2018). Eine angemessenere Erklärung des Privatheitsparadoxes ist dann eher, dass Personen tatsächlich aus mangelnder Kenntnis heraus handeln und ihnen nicht klar ist, was mit ihren Daten passiert und was »privacy policies« eigentlich bedeuten. Solche »privacy policies« führen, das ist empirisch durchaus nachweisbar, zu mehr Unsicherheit und zu mehr Missverständnissen darüber, was mit den eigenen Daten passiert.[10] Es ist sicherlich verständlich, dass Personen sich häufig der Gefahren nicht bewusst sind, die mit dem »Posten« privater Mitteilungen, generell mit dem Verhalten im Internet, hinsichtlich der Sammlung von Daten und deren nicht kontrollierbarer Weitergabe verbunden sind.

Wenn sie sich jedoch der Gefahren bewusst sind, dann sehen die Nutzer_innen es als aussichtslos an, sich tatsächlich gegen die Überwachung schützen zu können. Deshalb scheint es plausibel, Resignation oder auch Frustration, Zynismus, Apathie als Reaktionen auf die *Big Data* und den damit einhergehenden Kontrollverlust zu beschreiben. Ich werde im Folgenden vor allem den Begriff der Resignation verwenden, denke aber, dass die Differenzen zwischen Apathie, Frustration, Zynismus und Resignation als psychische und mentale Haltung gegenüber dem Kontrollverlust beim Schutz der eigenen Daten vernachlässigbar sind.[11]

Resignation als Haltung gründet sich auf die Einschätzung der eigenen Handlungsmöglichkeiten im Blick auf das Erreichen eines möglichen Ziels. Man akzeptiert eine bestimmte Situation ausschließlich deshalb, weil man denkt, diese Situation nicht ändern zu können, selbst wenn man mit dieser Situation außerordentlich unzufrieden ist. Hier schließt sich der Begriff der *digitalen* Resignation an, wie Draper und Turow schreiben: »Mit digitaler Re-

10 Vgl. Nissenbaum (2010); Martin und Nissenbaum (2016).

11 Vgl. zum Zynismus etwa Hoffmann, Lutz und Ranzini (2016: 1): »Complementing these perspectives, we propose that some users faced with seemingly overwhelming privacy threats develop an attitude of ›privacy cynicism‹, leading to a resigned neglect of protection behavior. Privacy cynicism serves as a cognitive coping mechanism, allowing users to rationalize taking advantage of online services despite serious privacy concerns.« Vgl. auch Gerber, Gerber und Volkamer (2018); Hargittai und Marwick (2016).

signation meinen wir den Zustand, in dem Personen Kontrolle darüber haben wollen, was ›digitale Entitäten‹ über sie wissen, aber fühlen, dass sie unfähig sind, solche Kontrolle zu erlangen. […] [Es handelt sich um eine] häufig unbemerkte Beschreibung dessen, wie Amerikaner im 21. Jahrhundert ihre sozialen Einflussmöglichkeiten einschätzen.« (Draper und Turow 2019: 1)

Wenn Resignation als Haltung gegenüber den eigenen Handlungsmöglichkeiten verstanden wird, dann bedeutet dies im Blick auf das Internet, dass es sinnlos scheint, sich gegen das Sammeln und Verwerten von Daten, gegen die Strukturen der Überwachungskultur wehren zu wollen. Schon Draper und Turow verwiesen darauf, dass die Überwachung der Nutzer_innen dann unübersehbar und unentrinnbar wird, wenn es nicht mehr um inzidentelles Sammeln von Daten geht, sondern um die ökonomische Struktur der Datensammlung und -verwertung selbst. Wie stark die Überwachungskultur in das alltägliche Leben der Nutzer_innen eingreift, haben wir oben schon gesehen. Jetzt wird deutlich, wie das Privatheitsparadox mit Hilfe der Analyse der Überwachungskultur und der Haltung der Resignation erklärt werden kann: denn es scheint nicht unvernünftig, sondern vielleicht gerade die angemessene realistische Haltung, angesichts der Unmöglichkeit der Kontrolle der eigenen Daten zu resignieren.[12]

Resignation als Haltung entsteht, wenn man den zutreffenden Eindruck hat, bestehende Machtverhältnisse nicht beeinflussen, nicht ändern zu können: Die Genese dieser Haltung liegt folglich in den gänzlich asymmetrischen und intransparenten Machtverhältnissen der Technologiebetriebe und ihrer Praktiken. Strukturen der Ungleichheit können nämlich genau dann zu resignativen, auch *politisch*-resignativen Haltungen führen, wenn ungleiche Machtverhältnisse so eindeutig sind, dass man sich ihrer mühelos bewusst werden kann.[13] Auch dies gehört zur Genese der Resignation: die Einsicht in die Existenz der Machtasymmetrie. Deshalb ist die Kontextualisierung

12 Hier muss man natürlich auf Adorno verweisen: »Uns älteren Repräsentanten dessen, wofür der Name Frankfurter Schule sich eingebürgert hat, wird neuerdings gern der Vorwurf der Resignation gemacht. Wir hätten zwar Elemente einer kritischen Theorie der Gesellschaft entwickelt, wären aber nicht bereit, daraus die praktischen Konsequenzen zu ziehen. Weder hätten wir Aktionsprogramme gegeben noch gar Aktionen solcher, die durch die kritische Theorie angeregt sich fühlen, unterstützt.« (Adorno 1971: 145) Resignation hat hier bei Adorno einen leicht anderen Ton: Denn der Vorwurf ist, dass keine Aktion erfolgt, obgleich klar ist, was Aktion bedeuten würde. Bekanntlich wehrt sich Adorno hiergegen mit dem Verweis auf die intellektuelle Arbeitsteilung. Digitale Resignation ist demgegenüber noch fundamentaler, weil noch nicht einmal klar ist, was Aktion hier genau bedeuten würde.

13 Vgl. in diesem Sinn Draper und Turow (2019: 1829 ff.); vgl. auch Benson und Kirsch (2010).

des Privatheitsparadoxes in der Überwachungsgesellschaft auch so wichtig für seine Erklärung: Die asymmetrischen Machtstrukturen der Überwachungsgesellschaft machen die digitale Resignation ebenso möglich wie plausibel.

In einer großen Studie zur amerikanischen Tabak- und Bergbauindustrie haben Benson und Kirsch darauf hingewiesen, dass kapitalistische Systeme davon profitieren, Resignation als eine Strategie zu produzieren und zu benutzen, eine Strategie, die Protest und politische Aktion neutralisieren kann. Man kann in diesem Sinn auch die digitale Resignation begreifen; ähnlich jedoch wie bei der kritischen Analyse von gezielter Manipulation von Benutzer_innen durch die Technologiefirmen, könnte man auch in diesem Fall einwenden, dass unklar ist, ob man eine solche intentionale, bewusste Strategie dann ausmachen und prüfen kann, wenn es sich schlicht um das legale Geschäftsmodell der Betriebe handelt.[14]

Was kann man aus diesen kurzen Bemerkungen folgern? Wenn man die Auflösung des Privatheitsparadoxes in dem radikalen Sinn anstrebt, dass sich Nutzer_innen letztlich nicht mehr zu entscheiden bräuchten, ob sie entweder das Internet benutzen und damit ihre Privatheit aufgeben oder ihr Leben offline verbringen wollen, dann muss es darum gehen, die Machtverhältnisse und den immensen Einfluss der Internetbetriebe zu kritisieren und zu begrenzen. In genau diese Richtung gehen auch die Überlegungen sowohl in der EU wie in den Vereinigten Staaten im Blick auf die Frage, wie digitale Märkte begrenzt und reguliert werden können.[15]

Zum Schluss

Es ist nicht völlig unverständlich, so haben wir gesehen, sich im Blick auf den Schutz und den Wert der eigenen Privatheit paradoxal zu verhalten – die Überwachungsgesellschaft und -kultur ist überwältigend und die je individuellen Möglichkeiten, sich dieser zu entziehen, praktisch so gut wie gar

14 Vgl. wiederum Susser, Rössler und Nissenbaum (2019); auch bei der Analyse der Strategien der Internetunternehmen halte ich Zuboff (2018) für besonders hilfreich, wenn auch ihre Theorie des Überwachungskapitalismus umstritten ist.

15 Benson und Kirsch (2010: 475) beispielsweise sind optimistischer: »Amidst a politics of resignation, we need a new starting point. How do we unlock the folded arms of cynicism? […] Widespread dissatisfaction with corporate practices represents an important starting point for social change.«

nicht gegeben. Politisch und ökonomisch begriffen scheinen individuelle Fluchtversuche jedenfalls prima facie sinnlos im Blick auf die Änderung des Systems als solchem; und sie sind insbesondere mit enormen persönlichen Einschränkungen im Blick auf Sozialität, Informationen und Unterhaltung mit Hilfe des Internets verbunden.

Sozialkritisch betrachtet sind diese Formen von Paradoxien auch aus anderen Kontexten bekannt: etwa im Blick auf den Klimaschutz. Vergleichbar ist dies deshalb, weil wir auch hier Inkonsistenzen zwischen Überzeugungen und Verhalten begegnen, die häufig mit denselben Äußerungen von Resignation einhergehen wie die, die ich oben beschrieben habe. Man könnte einwenden, dass es in anderen Hinsichten nicht vergleichbar sei: denn beim Klimaschutz nützt jede kleinste Verhaltensänderung auch auf individuellem Niveau, während dies beim Internetgebrauch nicht der Fall sei.

Aber stimmt das? Denn man kann natürlich auf der einen Seite an die Politik und Gesetzgeber_innen appellieren, die Machtverhältnisse zu ändern, die Macht der *Big Five* zu begrenzen und das Internet jedenfalls in seinen grundlegenden Hinsichten zu einem *public good* zu machen. Das heißt aber nicht, dass andererseits nicht auch individuelles kritisches Verhalten gegebenenfalls – überraschend – zum Erfolg führen kann. Erinnert sich noch jemand an das Projekt »google glasses«? Im Jahr 2013 war es der große Hit, doch google hatte die Nutzer_innen überschätzt:[16] Diese Brillen waren in ihrer potentiellen Verletzung der Privatsphäre zu gefährlich und wurden nicht akzeptiert, weder gesellschaftlich und politisch noch von den Nutzer_innen. Die Macht und die Einflussmöglichkeiten der Konzerne hat folglich offenbar noch Grenzen – und auch die Datenschutzgrundverordnung der EU aus dem Jahre 2018 kann zur Ermächtigung der Bürger_innen jedenfalls beitragen. Die genaue Kritik der Machtverhältnisse, verbunden mit der Forderung nach Transparenz, bleibt der erste Schritt.

Literatur

Acquisti, Alessandro und Ralph Gross 2006: Imagined Communities. Awareness, Information Sharing, and Privacy on the Facebook, in: Lecture Notes in Computer Science 4258, 36–58.

16 Vgl. etwa ‹https://medium.com/nyc-design/the-assumptions-that-led-to-failures-of-google-glass-8b40a07cfa1e›; vgl. auch Kudina und Verbeek (2019).

Adorno, Theodor, W. 1971: Resignation, in: Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 145–150.

Barendt, Eric, 2013: Privacy, Anonymity and Public Discourse. Faculty of Laws, University College London (unveröffentlichtes Manuskript).

Barnes, Susan B. 2006: A Privacy Paradox. Social Networking in the United States, in: First Monday 11. 9.

Barth, Susanne und Menno D. T. de Jong 2017: The Privacy Paradox. Investigating Discrepancies Between Expressed Privacy Concerns and Actual Online Behavior. A Systematic Literature Review, in: Telematics and Informatics 34, 1038–1058.

Benson, Peter und Stuart Kirsch 2010: Capitalism and the Politics of Resignation, in: Current Anthropology 51. 4, 459–486.

boyd, danah 2015: It's Complicated. The Social Lives of Networked Teens. London: Yale University Press.

Calo, Ryan 2014: Digital Market Manipulation, in: The George Washington Law Review 82. 4, 995–1051.

Dienlin, Tobias und Sabine Trepte 2015: Is the Privacy Paradox a Relic of the Past? An In-Depth Analysis of Privacy Attitudes and Privacy Behaviors, in: European Journal of Social Psychology 45, 285–297.

Dijck, José van, Thomas Poell und Martijn de Waal 2018: The Platform Society. Oxford: Oxford University Press.

Dommeyer, Curt und Barbara Gross 2003: What Consumers Know and What They Do. An Investigation of Consumer Knowledge, Awareness, and Use of Privacy Protection Strategies, in: Journal of Interactive Marketing 17. 2, 34–51.

Draper, Nora A. und Joseph Turow 2019: The Corporate Cultivation of Digital Resignation, in: New Media & Society 21. 8, 1824–1839.

Gerber, Nina, Paul Gerber und Melanie Volkamer 2018: Explaining the Privacy Paradox. A Systematic Review of Literature Investigating Privacy Attitude and Behavior, in: Computers & Security 77, 226–261.

Haggerty, Kevin D. und Richard V. Ericson 2000: The Surveillant Assemblage, in: British Journal of Sociology 51. 4, 605–622.

Hargittai, Eszter und Alice Marwick 2016: »What Can I Really Do?« Explaining the Privacy Paradox with Online Apathy, in: International Journal of Communication 10, 3737–3757.

Hoffmann, Christian P., Christoph Lutz und Giulia Ranzini 2016: Privacy Cynicism. A New Approach to the Privacy Paradox, in: Cyberpsychology. Journal of Psychosocial Research on Cyberspace 10. 4, article 7.

Kokolakis, Spyros 2017: Privacy Attitudes and Privacy Behaviour. A Review of Current Research on the Privacy Paradox Phenomenon, in: Computers & Security 64, 122–134.

Kudina, Olya und Peter-Paul Verbeek 2019: Ethics from Within. Google Glass, the Collingridge Dilemma, and the Mediated Value of Privacy, in: Science, Technology & Human Values 44. 2, 291–314.

Lyon, David 2018: The Culture of Surveillance. Watching as a Way of Life. Cambridge: PolityPress.
Martin, Kirsten E. und Helen Nissenbaum 2016: Measuring Privacy. An Empirical Test Using Context to Expose Confounding Variables, in: Columbia Science and Technology Law Review 18. 1, 176–218.
Nagel, Thomas 1998: Concealment and Exposure, in: Philosophy & Public Affairs 27. 1, 3–30.
Nissenbaum, Helen 2010: Privacy in Context. Technology, Policy, and the Integrity of Social Life. Stanford: Stanford Law Books.
Norberg, Patricia A., Daniel R. Horne und David A. Horne 2007: The Privacy Paradox. Personal Information Disclosure Intentions versus Behaviors, in: The Journal of Consumer Affairs 41. 1, 100–126.
Pariser, Eli 2011: The Filter Bubble. What the Internet is Hiding from you. London: Verso.
Pasquale, Frank 2015: The Black Box Society. The Secret Algorithms That Control Money and Information. Cambridge: Harvard University Press.
Paul, Kali 2020: Congress Should Rein in Top US Tech Companies, Lawmakers' Inquiry Finds, in: The Guardian. ‹https://www.theguardian.com/technology/2020/oct/06/amazon-google-facebook-apple-antitrust-hearing›.
Rössler, Beate 2001: Der Wert des Privaten. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Rusty 2019: Ride the Mastodon Out of the Walled Garden, in: S-Map the Social Media Alternatives Project. ‹https://www.socialmediaalternatives.org/?p=172›.
Sax, Marijn 2020: Between Empowerment and Manipulation. The Ethics and Regulation of For Profit Health Apps. Faculteit der Rechtsgeleerdheid, Universiteit van Amsterdam (unveröffenlichtes Manuskript).
Susser, Daniel, Beate Rössler und Helen Nissenbaum 2019: Technology, Autonomy, and Manipulation, in: Internet Policy Review 8. 2, 1–22.
Sloot, Bart van der, Chris Jay Hoofnagle und Frederik J. Zuiderveen Borgesius 2019: The European Union General Data Protection Regulation. What It Is and What It Means, in: Information & Communications Technology Law 28. 1, 65–98.
Yeung, Karen 2017: »Hypernudge«. Big Data as a Mode of Regulation by Design, in: Information, Communication & Society 20. 1, 118–136.
Yoon, Clara 2018: Assumptions That Led to the Failure of Google Glass ‹https://medium.com/nyc-design/the-assumptions-that-led-to-failures-of-google-glass-8b40a07cfa1e›.
Zuboff, Shoshana 2018: Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
Zuiderveen Borgesius, Frederik 2015: Improving Privacy Protection in the Area of Behavioural Targeting. Alphen aan den Rijn: Kluwer Law International.

Paradoxien des Kindeswohls. Verkehrungen eines rechtsstaatlichen Prinzips

Ferdinand Sutterlüty

Die Einrichtungen des Rechtsstaates, deren Aufgabe darin besteht, für das Wohlergehen von Kindern Sorge zu tragen, bringen häufig nicht intendierte, als tragisch empfundene Effekte hervor.[1] Familiengerichtliche Verfahren und Interventionen der öffentlichen Kinder- und Jugendhilfe legitimieren sich durch die Idee des Kindeswohls, produzieren jedoch fortwährend Wirkungen, die diesem normativen Prinzip hohnsprechen. Was die institutionellen Arrangements zur Sicherung und Förderung des Kindeswohls zu erreichen trachten, verkehrt sich ins Gegenteil; die Konsequenzen des Handelns der beteiligten Instanzen konterkarieren das Prinzip, dem sie ihre Existenz verdanken. Solche verhängnisvollen Rückwirkungen der rechtsstaatlichen Absicht, mit dem Kindeswohl verbundene Zielsetzungen durch den Einsatz dafür geschaffener Institutionen zu verwirklichen, analysiert dieser Beitrag mit Hilfe des Konzepts der »normativen Paradoxien«.[2]

In einem ersten Schritt möchte ich die theoretischen und gegenstandsspezifischen Voraussetzungen näher bestimmen, die es erst erlauben, in dem skizzierten Sinn von normativen Paradoxien kindeswohlbezogener rechtlicher Regelungen und ihrer institutionellen Handhabung zu sprechen. Im Zentrum der Argumentation wird die auf den ersten Blick vielleicht riskante These stehen, dass es ein einziges, allerdings in sich komplexes normatives Prinzip ist, welches das Telos des rechtlich institutionalisierten Kindeswohlkonzepts bildet: nämlich das Prinzip der Autonomie bzw. der Selbstbestimmung des Kindes (1). In einem darauf aufbauenden Schritt werde ich die

---

1 Es handelt sich hier um eine leicht aktualisierte Fassung eines Aufsatzes, der 2017 erschienen ist in: *International Journal of Children's Rights* 25. 1, 196–230 sowie in: Ferdinand Sutterlüty und Sabine Flick (Hg.): *Der Streit ums Kindeswohl*. Weinheim und Basel: Beltz Juventa, 52–87. Einige meiner Überlegungen gehen auf die intensive Diskussion mit Sarah Mühlbacher und Christian Zeller zurück, denen ich ganz herzlich für die gute Zusammenarbeit danken möchte.

2 Zu diesem analytischen Konzept vgl. Honneth und Sutterlüty (2011), insbesondere 73 f. (überarbeitete Fassung auch in diesem Band).

Faktoren, Dynamiken und Mechanismen untersuchen, die dafür verantwortlich sind, dass der Rechtsstaat in seinem Versuch, das Kindeswohl zu schützen und zu befördern, kontraproduktive Effekte hervorbringt. Dabei werde ich drei Quellen solcher Effekte ermitteln und auf dieser Grundlage drei Typen normativer Paradoxien des Kindeswohls unterscheiden (2).

Mein Beitrag zielt also weder auf eine Fundamentalkritik an der rechtsförmigen Behandlung von Fragen des Kindeswohls ganz generell, am geltenden Recht oder an der Rechtsanwendung in diesem Bereich; noch geht es mir um gerichtliche Fehlurteile oder um die Untersuchung von Fällen offenkundigen institutionellen Versagens. Alle diese auf unterschiedlichen Ebenen und Komplexitätsstufen angesiedelten Fragen verdienen es, aufgeworfen und beantwortet zu werden. Hier möchte ich indessen den *strukturell bedingten Schwierigkeiten* des Versuchs auf die Spur kommen, dem Kindeswohl mit Mitteln des geltenden Rechts zur Verwirklichung zu verhelfen. Bei der Erkundung der daraus resultierenden Verkehrungen normativer Absichten soll einerseits nicht unterschlagen werden, welche Versuche die Legislative in den letzten Jahrzehnten bereits unternommen hat, um die von den einschlägigen professionellen Akteuren durchaus registrierten paradoxalen Effekte zu vermeiden oder zumindest abzumildern. Andererseits sind die Diskurs- und Wahrnehmungsbeschränkungen beim Namen zu nennen, die dafür verantwortlich sind, dass dem Kindeswohl möglicherweise förderliche rechtliche Verfahrensweisen und sozialisatorische Arrangements erst gar nicht in den Blick kommen können oder die Gefahren bestehender Regelungen übersehen werden. Insofern liefert meine Analyse auch Ansatzpunkte für eine *Institutionenkritik*, die auf der Erkenntnis einer bisweilen riesigen Kluft zwischen dem normativen Anspruch des Kindeswohlprinzips und seiner institutionellen Ausgestaltung und Handhabung beruht.

Substantiell beschäftigt sich mein Beitrag mit den rechtlichen Grundlagen und familiengerichtlichen Entscheidungsprozeduren, die bei einer vermuteten *Kindeswohlgefährdung* sowie im Kontext des *Sorge- und Umgangsrechts* zur Anwendung kommen. Meine Analyse konzentriert sich auf Deutschland, ich werde jedoch immer wieder aus einer vergleichenden Perspektive auf die Child Welfare Systeme anderer Länder und darauf bezogene Forschungsergebnisse verweisen.

1. Zum normativen Kern des Kindeswohlkonzepts

Die einleitenden Bemerkungen dürften bereits klargemacht haben, dass man den normativen Gehalt der rechtsstaatlichen Kindeswohlorientierung benennen können muss, wenn die Rede von paradoxalen Effekten einen Sinn ergeben soll. Nur unter Rekurs auf eine normative Zielrichtung der beteiligten Institutionen lässt sich schließlich ein Maßstab angeben, anhand dessen sich bestimmte Auswirkungen kindeswohlbezogener Verfahren, Entscheidungen und Interventionen als verfehlt und schädlich ausweisen lassen. Könnten wir nicht sagen, dass sich im Familienrecht und der öffentlichen Kinder- und Jugendhilfe mit dem Kindeswohl verbundene normative Ansprüche institutionalisiert haben,[3] könnten wir auch nicht von Paradoxien im beschriebenen Sinne sprechen. Wir hätten keine Grundlage für Diagnosen, denen zufolge das, was die Kindeswohlorientierung und ihre gesellschaftliche Institutionalisierung beabsichtigen, durch die bewirkten Folgen unkenntlich gemacht oder gar pervertiert wird. Schließlich sollen »paradoxale Effekte« hier doch genau das bezeichnen: Was einmal weithin als eine normative Errungenschaft galt und noch gilt, erzeugt nicht intendierte und – gemessen am zugrundeliegenden Prinzip – unerwünschte Folgewirkungen (vgl. Merton 1972: 170).

Bevor ich nun das spezifische normative Prinzip zu rekonstruieren versuche, das hinter dem rechtlich verankerten Kindeswohlkonzept steht, möchte ich klarmachen, was es genau heißt, in Bezug auf die einschlägigen Regelungen und Verfahrensweisen von »normativen Paradoxien« zu sprechen. Als Repräsentanten des *common sense* und letztlich Autorinnen des Rechts müssten wir es als normativen Fortschritt betrachten, dass Kinder als Träger von Grundrechten Anerkennung gefunden haben. In der Tat haben Kinder nicht nur ein verfassungsmäßig garantiertes Recht auf »körperliche Unversehrtheit«, sondern auch auf die »Entfaltung ihrer Persönlichkeit« (Art. 2 GG). Ein wegweisendes Urteil des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahr 1968 hat Kinder ausdrücklich als Grundrechtsträger deklariert und

3 Der Rede von »institutionalisierten Normen« oder davon, dass eine Norm eine »Institutionalisierung« erfahren bzw. eine »institutionelle Gestalt« angenommen hat, liegt die Vorstellung zugrunde, dass die entsprechenden Institutionen konstitutiv von bestimmten normativen Prinzipien geformt werden und diese zum Ausdruck bringen. In diesem Sinne kann man etwa sagen, dass das allgemeine, gleiche und freie Wahlrecht auf dem normativen Prinzip der staatsbürgerlichen Gleichheit beruht; die Einführung des Frauenwahlrechts erscheint dann als einer der großen Schritte zur Institutionalisierung jener Gleichheitsnorm.

ihnen ein eigenes Entfaltungsrecht zugesprochen, auf welches wiederum das staatliche Wächteramt gegenüber dem Erziehungsrecht der Eltern zu beziehen sei (BVerfGE 24, 119). Noch unabhängig davon, durch welche institutionellen Regelungen dieses Wächteramt ausgestaltet wird, müssten wir es zusätzlich als begrüßenswert erachten, dass staatliche Organe dafür zu sorgen haben, dass Kinder nicht schutzlos der Willkür ihrer Eltern ausgeliefert sind. Wir müssten also im Grundsatz dem Bürgerlichen Gesetzbuch zustimmen können, dem zufolge der Arm des Staates Kinder vor »Gefährdungen ihres körperlichen, seelischen und geistigen Wohls« zu schützen hat (§ 1666 BGB). Mit diesen Gefährdungen werden schließlich Eingriffe der »staatlichen Gemeinschaft« in das Erziehungsrecht der Eltern bis hin zum Entzug des Sorgerechts begründet (Art. 6 GG).

Wenn wir nun voraussetzen, dass die beschriebenen Rechtsnormen in unserer Gesellschaft weithin geteilt werden, dann hätten wir es mit einer normativen Paradoxie zu tun, wenn Verfahren und Entscheidungen von Familiengerichten und entsprechende Interventionen des Jugendamts in die familiale Sphäre zu neuen Gefährdungen oder Schädigungen der betroffenen Kinder führen. Die normative Absicht wäre entstellt oder schlüge im Extremfall in ihr Gegenteil um.[4] Jedoch: Um welche normative Absicht soll es dabei genau gehen? Welches normative Prinzip steht also hinter dem Rechtsbegriff des Kindeswohls? Das sind alles andere als banale Fragen, wird doch das Kindeswohl seit langem wechselweise als »unbestimmter Rechtsbegriff« oder als »Generalklausel«[5] apostrophiert, die wissenschaftstheoretisch eine »definitorische Katastrophe« darstelle (Dettenborn 2010: 48).

4 Von normativen Paradoxien in diesem Sinne wären etwa *Normkonflikte*, also Fälle zu unterscheiden, in denen verschiedene als legitim betrachtete Prinzipien einander widersprechen oder zumindest in einer gewissen Spannung zueinander stehen. Auch der Begriff der *normativen Ambivalenz* bezeichnet ein anderes Phänomen, nämlich eine Gleichzeitigkeit positiver und negativer Konsequenzen institutionellen Handelns. Um von solchen Ambivalenzen sprechen zu können, müssten sich die festgestellten Konsequenzen auch gar nicht notwendigerweise auf normative Intentionen zurückführen lassen.

5 In der einschlägigen Literatur werden diese beiden Begriffe häufig synonym verwendet. Kirsten Scheiwe unterscheidet sie hingegen: Unter einer »Generalklausel« sei eine »rechtliche Verweisung auf außerrechtliche Handlungsnormen« zu verstehen, ein »unbestimmter Rechtsbegriff« bezeichne indessen eine »Norm, welche nur die Rechtfolge bestimmt, während sie die Ausfüllung des Tatbestandes dem Rechtsgefühl und der praktischen Vernunft des Richters überlässt«. In beiden Fällen aber, so Scheiwe, spielen außerrechtliche Maßstäbe eine Rolle, die ins Recht übersetzt werden müssen (Scheiwe 2013: 212 f.).

1.1 Autonomie als Telos des Kindeswohls im Familienrecht

An den dürren Worten der einschlägigen deutschen Gesetzestexte möchte ich nun zeigen, dass der Rechtsbegriff des Kindeswohls nicht völlig unbestimmt ist. In einer hermeneutischen Interpretation zentraler Aussagen dieser Texte möchte ich einige Evidenzen für meine These herausarbeiten, dass sich das normative Prinzip, das im Rechtsbegriff des Kindeswohls institutionalisiert wurde, unter dem Begriff der »Autonomie« oder »Selbstbestimmung« des Kindes fassen lässt.[6] Den Gesetzestexten ist es demnach auf zwei Ebenen um den Schutz und die Förderung der kindlichen Autonomie zu tun: Es geht ihnen erstens um die Entwicklung des Kindes zu einer autonomen Persönlichkeit und daher um die Gewährleistung von Sozialisationsbedingungen, die eine solche Entwicklung zumindest nicht unterminieren. Gleichzeitig zielen sie, zweitens, auf die Anerkennung der bereits bestehenden Fähigkeit des Kindes zur Selbstbestimmung in allen Angelegenheiten, die es direkt betreffen. Eine weithin bekannte Formulierung von Alan Prout und Allison James aufgreifend, ließe sich mithin sagen, dass Kinder dem Gesetzgeber als »human beings«, nicht nur als »human becomings« gelten, also den Status vollwertiger Akteure eigenen Rechts, nicht nur den künftiger Erwachsener genießen (Prout und James 1997; James 2009).

Es ist gewiss eine lange – und wohl noch unabgeschlossene – Geschichte, in der sich das Ideal einer Erziehung zur Autonomie und die Idee der Achtung vor den vorhandenen Selbstbestimmungskräften des Kindes herausgebildet und dann Eingang in das Recht gefunden haben.[7] Zu dieser historischen Entwicklung gehören insbesondere Prozesse der Enttraditionalisierung und Individualisierung der Lebensführung, eine wachsende Kindzentriertheit der Familie, der Wandel der Erziehungsstile von autoritären zu eher partnerschaftlich-demokratischen Formen sowie starke Egalisierungstendenzen in der Geschlechter- und Generationenordnung. Weder auf diese

6 Eine strikte Unterscheidung zwischen »Selbstbestimmung« im Sinne einer eigenständigen und reflektierten Willensbildung zu wichtigen Aspekten des eigenen Lebens und »Autonomie« im Sinne einer Selbstgesetzgebung, bei der zusätzlich die dabei Orientierung gebenden normativen Prinzipien mit einer eigenen Geltungsbegründung ausgestattet sein müssen, scheint mir für die vorliegenden Zwecke nicht notwendig zu sein (vgl. dazu Nunner-Winkler 2017). Daher verwende ich die beiden Begriffe mehr oder weniger synonym gemäß dem soeben beschriebenen Verständnis von »Selbstbestimmung«.

7 Zur familienrechtlichen Diskussion um die Begründung von »gesetzlichen Erziehungsleitbildern«, die auf die wachsende Selbständigkeit der Kinder ausgerichtet sind, vgl. die Hinweise bei Friederike Wapler (2015: 254 ff.).

Entwicklungen will ich hier weiter eingehen noch auf die vielen Zwischenstufen, in denen sie sukzessive ihren Niederschlag im Recht gefunden haben. Stattdessen möchte ich am geltenden deutschen Recht demonstrieren, wie stark dort der Begriff des Kindeswohls auf dem Autonomieprinzip fußt. Wenn das gelingt, könnte man frei nach Durkheim ergänzen: Es ließe sich kaum ein stärkerer Indikator dafür denken, dass die Idee der Autonomie für das sozialisatorische Handeln historisch-kulturell leitend geworden ist, als das geltende Kindschafts- und Familienrecht. Denn am institutionalisierten Recht, so Durkheim, könne man ablesen, welche moralischen Regeln sich in einer Gesellschaft wirklich durchgesetzt haben (vgl. Durkheim 1988: 118 ff., 162 ff.).

Wenn man nun den einschlägigen Gesetzestexten eine solche Orientierung entnehmen will, muss man sich zunächst fragen, welches Bild vom Kind darin vorausgesetzt wird. Die ihnen zugrunde liegende Annahme ist: Die Sozialisation *zur* und die Achtung *der* Autonomie des Kindes finden unter Bedingungen der kindlichen Abhängigkeit, Vulnerabilität und Schutzbedürftigkeit statt.[8]

Bereits die Rede von »Pflege und Erziehung der Kinder« im Grundgesetz (Art. 6 Abs. 2) impliziert ein Abhängigkeitsverhältnis von Bezugspersonen. Diese Angewiesenheit auf die Eltern haben die Verfassungsväter und -mütter als so fundamental betrachtet, dass sie die Pflege und Erziehung der Kinder nicht nur als »das natürliche Recht der Eltern«, sondern auch salbungsvoll als »die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht« festgeschrieben haben. Das Kind gilt der Verfassung demnach als in seinen physischen und psychosozialen Bedürfnissen von nicht beliebig austauschbaren Bezugspersonen abhängig.[9] Wenn das Grundgesetz weiterhin davon spricht, dass die Erziehungsberechtigten »versagen« und die Kinder »verwahrlosen« können (ebd. Abs. 3), geht es von der Schutzbedürftigkeit des Kindes im familialen Geschehen aus. Das Bürgerliche Gesetzbuch nimmt im Begriff der »elterlichen Sorge« die den verfassungsmäßigen Vorgaben zugrundeliegenden Prämissen der Abhängigkeit und Schutzbedürftigkeit des Kindes auf (§ 1626 Abs. 1 BGB). Darüber

8 Hier erhebt sich die Frage, ob das Recht zwischen Kindern und Erwachsenen nicht immer noch einen zu stark kategorialen, statt nur einen graduellen Unterschied macht, zumal auch Erwachsene – heute wohl mehr denn je (Lee 2001; Fassin 2012) – als abhängig, verletzlich und schutzbedürftig gelten.

9 Der Weimarer Reichsverfassung von 1919 stand diese Abhängigkeit noch weniger mit Bedacht auf die Person des Kindes vor Augen als vielmehr hinsichtlich dessen künftiger Fungibilität. In Artikel 120 hieß es: »Die Erziehung des Nachwuchses zur leiblichen, seelischen und gesellschaftlichen Tüchtigkeit ist oberste Pflicht und natürliches Recht der Eltern, über deren Betätigung die staatliche Gemeinschaft wacht.«

hinaus schlägt sich in den Grundsätzen zur elterlichen Sorge eine sehr weitreichende Vorstellung von der kindlichen Verletzlichkeit nieder. Der Gesetzgeber verortet diese nämlich in den »Bindungen« des Kindes zu seinen Bezugspersonen – übrigens nicht nur zu den Eltern, sondern ausdrücklich auch zu anderen Personen. Er sieht eine gelingende Sozialisation in Abhängigkeit von den bisweilen gefährdeten, aber mitunter auch gefährlichen Bindungen des Kindes. Grundsätzlich betrachtet der Gesetzgeber die Aufrechterhaltung gewachsener Bindungen des Kindes als »für seine Entwicklung förderlich« (ebd. Abs. 3) und gibt damit zu erkennen, dass er von gegenwärtigen Beziehungen starke Effekte auf die werdende Persönlichkeit und ihr zukünftiges Leben erwartet.

Das sind die Voraussetzungen oder Verwirklichungsbedingungen, unter denen, wie nun gezeigt werden soll, die Autonomie des Kindes in den Gesetzestexten als Telos des Kindeswohlkonzepts figuriert. So schreibt das Bürgerliche Gesetzbuch vor, dass die kindliche Autonomie schon ab den ersten Stufen ihrer Realisierung von Seiten der Eltern anzuerkennen ist: »Bei der Pflege und Erziehung berücksichtigen die Eltern die wachsende Fähigkeit und das wachsende Bedürfnis des Kindes zu selbständigem verantwortungsbewusstem Handeln.« (§ 1626 Abs. 2 BGB)[10] Der Gesetzgeber konkretisiert in einer erstaunlich spezifischen Weise, wie er die Berücksichtigung der kindlichen Autonomie verstanden wissen möchte; als Richtschnur beschreibt er einen familialen Kommunikationsvorgang von geradezu habermasianischer Manier. Die Eltern, so heißt es im Gesetzestext, »besprechen mit dem Kind, soweit es nach dessen Entwicklungsstand angezeigt ist, Fragen der elterlichen Sorge und streben Einvernehmen an« (ebd.).

Ähnlich lautende Ansprüche richtet das Achte Sozialgesetzbuch an das Jugendamt, das bekanntlich immer beteiligt ist, wenn die Instanzen des Rechtsstaates wegen einer Kindeswohlgefährdung intervenieren oder andere das Kindeswohl berührende Entscheidungen treffen. Leitmotiv jeglichen Handelns der öffentlichen Kinder- und Jugendhilfe ist das Recht eines jeden jungen Menschen »auf Förderung seiner Entwicklung und auf Erziehung zu einer eigenverantwortlichen und gemeinschaftsfähigen Persönlichkeit« (§ 1 Abs. 1 SGB VIII).[11] Parallel zum Bürgerlichen Gesetzbuch in Bezug auf die

10 Diese Formulierung findet sich seit der 1979 verabschiedeten Sorgerechtsreform im Bürgerlichen Gesetzbuch; zu diesem Zeitpunkt wurde dort auch der Begriff der »elterlichen Gewalt« durch den der »elterlichen Sorge« ersetzt.

11 Allerdings ist hier zu konzedieren, dass das SGB VIII auch Inkonsequenzen enthält und teilweise elternzentriert geblieben ist; so liegt etwa der Anspruch auf erzieherische Hilfen

Familie definiert das Achte Sozialgesetzbuch, in welcher Weise in der Kinder- und Jugendhilfe die Autonomieentwicklung der Heranwachsenden zu beachten ist: »Kinder und Jugendliche sind entsprechend ihrem Entwicklungsstand an allen sie betreffenden Entscheidungen der öffentlichen Jugendhilfe zu beteiligen.« (§ 8 Abs. 1) Für das Jugendamt gelten analoge Bestimmungen in Angelegenheiten, die eine Kindeswohlgefährdung betreffen (§ 8a Abs. 1). Nicht die Verantwortung der öffentlichen Hand, aber jeglicher Paternalismus gegenüber jungen Menschen wird hier zugunsten einer nachgerade deliberativen Kommunikationsorientierung aus dem Gesetz verbannt.

Die Beteiligung und Achtung der Autonomie des Kindes finden in verfahrensrechtlichen Bestimmungen ihre Fortsetzung. Das 2008 verabschiedete *Gesetz über das Verfahren in Familiensachen und in den Angelegenheiten der freiwilligen Gerichtsbarkeit* (FamFG) sieht vor, dass das Gericht das Kind persönlich anhören solle, wenn es das 14. Lebensjahr vollendet hat; und davor, »wenn die Neigungen, Bindungen oder der Wille des Kindes für die Entscheidung von Bedeutung sind« (§ 159 Abs. 2). Das Gericht soll bei gegebenen Voraussetzungen »auch mit dem Kind erörtern, wie einer möglichen Gefährdung des Kindeswohls, insbesondere durch öffentliche Hilfen, begegnet werden« kann (§ 157 Abs. 1). Auch die Institution des Verfahrensbeistands, dessen Einsetzung seit dem FamFG gegenüber dem früheren Verfahrenspfleger einen höheren Verpflichtungsgrad bekommen hat, lässt sich als weiteres Element des Versuchs verstehen, die Kindperspektive im familiengerichtlichen Verfahren stärker zur Geltung zu bringen (§ 158).

Bis zu diesem Punkt sollte klar geworden sein: Die gesetzlichen Regelungen, die das Kindeswohl betreffen, haben die Entwicklung des Kindes zu einer autonomen Persönlichkeit und die Aufrechterhaltung damit zu vereinbarender Sozialisationsbedingungen zum Ziel. Bei ihren darauf bezogenen Diagnosevorgängen, Entscheidungsprozessen und Interventionen haben die Instanzen der Familiengerichtsbarkeit sowie der Kinder- und Jugendhilfe die bereits gegebene Selbstbestimmungsfähigkeit des Kindes zu achten und bei alledem in Rechnung zu stellen, dass Kinder abhängig, verletzlich und daher schutzbedürftig sind. Diese basalen Bedingungen menschlicher Sozialisation sind der Grund dafür, dass Kinder rechtlich nicht in jeder Hinsicht einfach Erwachsenen gleichgestellt werden können; und sie deuten bereits darauf

---

nach § 27 nicht bei den Betroffenen, sondern allein bei den Personensorgeberechtigten (dazu grundlegend: Mühlbacher 2020).

hin, weshalb das im Recht verankerte Telos der kindlichen Autonomie in sich so spannungsreich und komplex ist.

1.2 Zur inneren Struktur des Autonomieprinzips

Die vorangegangenen Überlegungen werfen viele Fragen auf, die hier gewiss nicht alle befriedigend beantwortet werden können. Es sind aber einige Worte dazu vonnöten, warum ich nicht normenpluralistisch argumentiere und stattdessen monistisch davon ausgehe, dass sich die normative Fundierung des rechtlichen Kindeswohlkonzepts mit nur einem Grundprinzip fassen lässt (1.2.1). Sodann möchte ich auf die internen Spannungen des rechtlich institutionalisierten Autonomieprinzips eingehen (1.2.2) und im Anschluss daran aufzeigen, von welchem Verständnis von Autonomie sich die beteiligten rechtsstaatlichen Instanzen vor diesem Hintergrund leiten lassen oder leiten lassen müssten, um ihrem Anspruch gerecht zu werden (1.2.3).

1.2.1: Warum also spreche ich mit Blick auf den Rechtsbegriff des Kindeswohls von nur einem normativen Prinzip, vom Autonomieprinzip im Singular? Es dürfte deutlich geworden sein, wie zentral die gegenwärtige und künftige Selbstbestimmung des Kindes für den rechtlichen Begriff des Kindeswohls ist. Man könnte nun aber argumentieren, dass im Kindeswohl mindestens zwei weitere normative Prinzipien enthalten sind, nämlich das der *Gewaltfreiheit* und das der *Partizipation*.

Selbstverständlich ist mit dem Begriff des Kindeswohls und insbesondere mit dem der Kindeswohlgefährdung ein allgemeines, aber auch besonders auf Kinder und Erziehungskontexte bezogenes Gewaltverbot verknüpft. Dieses lässt sich jedoch als restriktiver oder prohibitiver Aspekt des Autonomieprinzips begreifen. Von Gewalt im Umgang mit Kindern wäre demnach schon deswegen Abstand zu nehmen, weil gewaltförmiges Handeln ihre bereits gegebene Autonomie verletzt. Physische Gewalt gilt uns wohl als die extremste Form des illegitimen Eindringens in den persönlichen Schutzraum eines anderen und wir haben keine Gründe anzunehmen, dass dies für Kinder anders sein sollte. Sie erleiden Gewalt als etwas, was gegen ihren Willen stattfindet. Das Widerfahrnis der Gewalt stellt auch in ihrem Falle eine Verletzung der basalsten Ebene der Selbstbestimmung dar, nämlich der Verfügung über den eigenen Körper. Es wäre sicher »unbefriedigend, eine körperliche Schädigung *nur deshalb* als moralisch verwerflich einzustufen, weil sie

das freie Handeln beeinträchtigt« (Giesinger 2007: 62). Aber wir verurteilen umgekehrt auch Gewaltakte gegen Kinder, die zu keinem körperlichen Schaden führen, weil Gewalt auf dramatische und häufig nachhaltige Weise in die Verfügung über den eigenen Körper eingreift. Wenn wir zu Recht davon ausgehen, dass auch Kinder Gewalt als etwas erleben, das über ihren Willen und ihre physische Selbstkontrolle schmerzlich hinweggeht, können wir daran erkennen, dass sie zumindest nicht in jeder Hinsicht »wenig verletzlich im Sinne der Autonomie-Verletzlichkeit sind« (ebd.: 201), auch wenn Kinder noch kein vollständig ausgereiftes Selbstkonzept entwickelt haben.[12] Außerdem unterstellen wir und unterstellt das Recht, dass wir von Gewalt gegen Kinder psychische Schädigungen und Deformationen zu erwarten haben, die ihr Selbstverhältnis negativ tangieren. Kinder tatenlos familialen Gewalterfahrungen auszusetzen würde daher bedeuten, es zuzulassen, dass ihnen Hypotheken für die freie Selbstentfaltung auferlegt werden und ihre künftige Handlungsfähigkeit unnötig eingeschränkt bleibt.[13]

Die Partizipation von Kindern an den sie betreffenden gerichtlichen Entscheidungen sowie an Interventions- und Unterstützungsmaßnahmen der Kinder- und Jugendhilfe ist, wie oben gesehen, direkt auf ihre Selbstbestimmung ausgerichtet. Es handelt sich dabei um ein von der Autonomie abgeleitetes normatives Prinzip, mehr um eine Verfahrensnorm, von der ausgehend dann anzugeben wäre, wie genau die Selbstbestimmung von Kindern durch ihre Einbeziehung gewahrt und befördert werden kann. Partizipation ist der Weg, auf dem herausgefunden werden soll, was der Selbstbestimmung des Kindes entspricht. Es versteht sich von selbst, dass die prozeduralen Regeln und Arrangements eines Rechtssystems der Partizipation von Kindern mehr oder weniger entgegenkommen und somit dem Autonomieprinzip besser oder schlechter entsprechen können.[14]

---

12 Eindrucksvolle Belege für die »Autonomie-Verletzlichkeit« von Kindern finden sich etwa in einer Studie von Berry Mayall (2002), die 9- und 12-jährige englische Schulkinder danach befragt hat, was es ihrer Erfahrung nach bedeutet, als Kind betrachtet und behandelt zu werden.

13 Zur Beeinträchtigung der kindlichen Autonomieentwicklung durch indirekte und direkte Viktimisierung infolge familialer Gewalt vgl. die psychoanalytisch orientierte und erschütternd erfahrungsnahe Untersuchung von Philomena Strasser (2001: 160 f.; 2003: 57 ff.; siehe weiterhin Talmon und Ginzburg 2016).

14 Die institutionalisierten Verfahren, in denen die Sicht der Kinder ermittelt und berücksichtigt werden sollen, differieren zwischen unterschiedlichen Ländern ganz erheblich. Im Vergleich zum sehr avancierten schottischen »Children's Hearings System« etwa, das Kindern weitreichende Rechte einräumt, eine kindgerechte Situation für die Artikulation der Sichtweise der Kinder im Kontext ihrer Bezugspersonen zu schaffen versucht und die Be-

1.2.2: Wenn nun die These richtig ist, dass der Rechtsterminus des Kindeswohls auf einem autonomiezentrierten Monismus beruht, soll damit keineswegs gesagt sein, dass seine normative Ausrichtung in sich unkompliziert oder frei von Spannungen ist. Im Gegenteil, insbesondere der *gleichzeitige Gegenwarts- und Zukunftsbezug* macht aus dem Autonomieprinzip ein komplexes Gebilde.

Wie bereits erwähnt, sind Kinder im geltenden Recht sowohl als »human beings« als auch als »human becomings« zu betrachten. Das wirft die systematische Frage auf, in welchem – sicherlich auch altersabhängigen – Maße das Kind als zur Selbstbestimmung fähiger Akteur oder als noch unfertiges Wesen und künftiger Erwachsener behandelt werden sollte. Es dürfte auch schnell einleuchten, dass es in familiengerichtlichen Verfahren und jugendamtlichen Entscheidungsprozessen einen Unterschied ums Ganze machen kann, ob sie sich am abhängigen, verletzlichen und schutzbedürftigen Kind orientierten, das für seine weitere Entwicklung auf das advokatorische Handeln Erwachsener angewiesen ist, oder am bereits autonomen Kind, dessen Willensäußerungen großes Gewicht beizumessen ist. Ungeachtet der Frage, inwieweit das Recht und die Rechtsprechung hier immer die richtigen Gewichtungen vornehmen, ist weithin unumstritten, dass beide Perspektiven nicht nur ihre Berechtigung haben, sondern unabdingbar sind. Aber sie haben auch, wie nun kurz gezeigt werden soll, ihre spezifischen Schwierigkeiten.

---

rücksichtigung ihrer Perspektiven mit einem hohen rechtlichen Verpflichtungsgrad versieht, nehmen sich die deutschen Verfahrenswege vergleichsweise paternalistisch aus. Im schottischen Hearing System liegt die Beteiligung von Kindern an den sie betreffenden Entscheidungen viel weniger im Ermessensspielraum von Richtern und Professionellen im Bereich der Kinder- und Jugendhilfe als dies in kindeswohlrelevanten Verfahren in Deutschland der Fall ist. Die Einführung dieses Systems geht auf den sogenannten *Kilbrandon Report* aus dem Jahr 1964 zurück, in dessen Gefolge das Jugendstrafrecht und die Kinder- und Jugendhilfe in Schottland zusammengeführt wurden. Die aktuellen Rechtsgrundlagen bilden: Children (Scotland) Act 1995; Children's Hearings (Scotland) Act 2011; Children and Young People (Scotland) Act 2014; vgl. auch Art. 12 der UN-Kinderrechtskonvention.

Interessanterweise bringt der schottische im Vergleich zum deutschen Gesetzeskorpus kaum ein »gesetzliches Erziehungsleitbild« explizit zum Ausdruck. Die partizipativen Verfahrensregeln des Hearing Systems sind indessen eine performative Manifestation eines autonomiebezogenen Erziehungsleitbilds. Wichtige Präzedenzfälle der schottischen Familiengerichtsbarkeit, deren Gewicht schon der Begriff des »Case Law« anzeigt, rekurrieren in Urteilsbegründungen zum Sorgerecht ganz explizit auf die Fähigkeit der Eltern, sich an den Selbstbestimmungsansprüchen ihrer Kinder zu orientieren (vgl. Treasure v McGrath 2006; zu diesem richtungsweisenden Fall auch Morrison 2014: 39, 47 f.).

Hat man das Kind in Fragen seines Wohls als »human becoming« vor Augen, ist man sogleich mit dem Problem konfrontiert, wie man überhaupt angeben können soll, welche Auswirkungen heutige Entscheidungen auf die künftige Entwicklung bis hin zum späteren Leben als Erwachsener haben werden. Auf dieses Problem der Unbestimmbarkeit des Kindeswohls mit Blick auf den künftigen Erwachsenen haben Robert Mnookin (1975) und Jon Elster (1989) schon vor Jahrzehnten nachdrücklich aufmerksam gemacht. Demnach müssten wir den künftigen Erwachsenen und seine Präferenzen bereits kennen, um heute Entscheidungen treffen zu können, die seinem Wohl förderlich sind; die weit in der Zukunft liegenden Folgen heutiger Entscheidungen seien prinzipiell ungewiss. Elster (1989: 163 ff.) hat vor diesem Hintergrund sogar in Erwägung gezogen, ob die Gerichte in Sorgerechtsfällen ohne akute Kindeswohlgefährdung die Entscheidung nicht besser dem Zufallsprinzip überlassen und würfeln sollten, wer das Sorgerecht bekommen soll – anstatt sich die unlösbare und überdies Ungerechtigkeiten zwischen den Eltern erzeugende Aufgabe aufzubürden, eine Entscheidung darüber zu fällen, ob hinsichtlich des Kindeswohls die Mutter oder der Vater zu bevorzugen sei. Würfeln wäre gewiss, wie auch Elster zugesteht, aus vielen Gründen keine akzeptable Prozedur, um Entscheidungen zum Sorgerecht herbeizuführen – aus heutiger Sicht aber vor allem aus einem Grund: wegen der fehlenden Berücksichtigung der Kindperspektive und der Missachtung der aktuellen Selbstbestimmung des Kindes, die bei Mnookin und Elster noch eine frappierend marginale Rolle spielte. Aber die Ungewissheit darüber, welche Folgen eine Entscheidung für das Wohl eines bestimmten Kindes in einer längerfristigen Perspektive haben wird, bleibt ein schwieriges Problem in allen kindeswohlbezogenen Vorgängen bei Gericht und beim Jugendamt.[15]

Für die Bestimmung dessen, was dem Wohl des Kindes im Sinne eines »human becoming« entspricht, hat die Diskussion um Joel Feinbergs (1980) Konzept eines »right to an open future« wichtige Fragen aufgeworfen. Wenn das Kind ein Recht auf eine offene Zukunft haben sollte, müssten Eltern und andere Sozialisationsinstanzen, aber auch Familiengerichte und Jugendämter alles unterlassen, was die künftigen Optionen des Kindes einschränken könnte. Man kann hier freilich sogleich zurückfragen, ob nicht jedwede er-

15 In den meisten Fällen dürfte jedoch die Faustregel hilfreich sein: Was für das Kind jetzt das Beste ist, wird sich auch für die Zukunft als die beste Lösung erweisen. Zumindest müssten erst fallbezogene oder aus dem allgemeinen Erfahrungsschatz gewonnene Gegenevidenzen angeführt werden können, um von dieser Faustregel abzuweichen.

zieherische Aktivität unweigerlich die Kinder formen und ihnen damit notwendigerweise gewisse Optionen verschließen muss; jedenfalls lässt sich das Open-future-Argument leicht überspannen. Man könnte es beispielsweise so verstehen, dass es eine völlig neutrale Erziehung nahelegt. Eltern dürften ihre Kinder kaum noch in spezifische Lebensformen hinein sozialisieren, weil sie damit immer die künftigen Optionen des Kindes – zumindest indirekt – limitieren würden. Die Eltern müssten als Verantwortungsträger abdanken und würden ihren Kindern damit die Instrumente vorenthalten, die sie bräuchten, um einer offenen Zukunft überhaupt einen Sinn abgewinnen zu können; denn zur Selbstbestimmung gehört nicht nur ein Selbst, sondern auch ein welterschließendes Set von Überzeugungen und Orientierungen (Burtt 2002: 267). Alternativ zur weltanschaulichen Neutralität könnte man sich auch Eltern vorstellen, die mit ihren Kindern einen Parcours durch die verschiedensten Lebensstile absolvieren, um sie in die Varietäten vorhandener Möglichkeiten einzuführen (Bou-Habib und Olsaretti 2015: 20). Das mag alles etwas absurd anmuten, aber das Open-future-Argument verdient Beachtung, da es im Namen der künftigen Selbstbestimmung einschränkt, wie Erwachsene die ihnen anvertrauten Kinder heute behandeln und erziehen dürfen sollten.[16]

Der Sache nach hat das Recht auf eine offene Zukunft etwa in der deutschen Diskussion um die Beschneidung von Jungen aus religiösen Gründen eine Rolle gespielt. Frauke Brosius-Gersdorf (2012) hat gegen die Beschneidung den bedenkenswerten Punkt vorgebracht, dass sie aufgrund ihrer Irreversibilität die religiöse Selbstbestimmung des Kindes verletze. Die Eltern müssten auch den später religionsmündigen und sich potentiell religiös anders orientierenden Heranwachsenden im Blick haben; dessen Religionsfreiheit werde jedoch durch die Beschneidung, ein für immer sichtbares Zeichen der Religionszugehörigkeit, auf Dauer beeinträchtigt.[17] In der Beschnei-

16 In diesem Zusammenhang ist immer noch der Beitrag von Sharon Bishop (1980) zur Einsozialisierung von Geschlechterrollen interessant.

17 Dieser Punkt wird meines Erachtens durch das standardmäßig vorgebrachte Gegenargument nicht entkräftet. Es besagt, dass die Initiation in eine spezifische Gemeinschaft, die durch die Beschneidung besiegelt werde, für die künftige Entwicklung einer autonomen Lebensperspektive wichtig sei – gerade auch wenn diese in eine Absetzbewegung gegenüber sozialisatorisch erworbenen Orientierungen und Lebensmustern münde. Warum aber sollte es erlaubt sein, die Emanzipation von der eigenen Herkunft durch unauslöschliche Zeichen zu erschweren? Auch gegen die Kindertaufe lassen sich gute Argumente anführen, obgleich sie keine bleibenden körperlichen Zeichen wie die Beschneidung hinterlässt. Die Legitimität der Kindertaufe wurde tatsächlich in der von Matthew Clayton (2012) angestoßenen Debatte um das sogenannte »comprehensive enrolment« in Frage

dungsfrage mag es noch andere Rechtsgüter als das Kindeswohl zu berücksichtigen geben, soweit dieses betroffen ist, geht es jedenfalls um die künftige Autonomie des Kindes hinsichtlich seiner religiösen und ethnisch-kulturellen Zugehörigkeit.

In Zukunft dürften jedoch anders geartete Fragen in den Mittelpunkt rücken. Denn der historische Trend zeigt, wie man der Rechtsentwicklung zumindest in den Ländern des Westens entnehmen kann, deutlich in eine Richtung: Schon das Kind soll, soweit sein Entwicklungsstand dies erlaubt, in allen es betreffenden Angelegenheiten als selbstbestimmtes Wesen und in diesem Sinne als vollwertiges »human being« betrachtet werden. Das Kindeswohl hat sich, mit anderen Worten, von einem vornehmlich zukunftsorientierten zu einem stark gegenwartsbezogenen Konzept gewandelt. Die neue Betrachtungsweise schließt einen Paternalismus aus, der nicht in einer positiven Weise an die besonderen Bedürfnisse, Neigungen und Fähigkeiten, aber auch Gefährdungslagen eines bestimmten Kindes zurückgebunden ist. Sie wirft gewiss praktische Fragen auf; etwa die, wie man es vor Gericht oder beim Jugendamt am besten anstellt, den Kindeswillen[18] in Erfahrung zu bringen. Zu den grundlegenderen Schwierigkeiten, die eine Ausrichtung am selbstbestimmten Kind mit sich bringt, zählt das besonders in Sorgerechtsfällen relevante Problem der Manipulation oder gar Programmierung des Kindes durch eine der Konfliktparteien. Prominent wurde dieses Problem durch das viel diskutierte und kritisierte »Parental Alienation Syndrome« nach Richard A. Gardner (1992), dem zufolge das Kind die Eltern derartig in einen guten und einen bösen Teil aufspaltet, dass seine verzerrten Willens-

gestellt. In dieser Debatte wurde kontrovers darüber diskutiert, ob es Eltern und anderen Erziehungsberechtigten mit Blick auf das spätere Leben der ihnen anvertrauten Kinder nicht verboten werden sollte, diese in Gemeinschaften, Überzeugungen und Praktiken hinein zu sozialisieren, die ihnen in umfassenden Fragen wie Religion, Berufswahl, Lebensstil oder Sexualität eine ganz spezifische Ausrichtung einzupflanzen versuchen. Nach dem von Clayton vorgeschlagenen Kriterium hinge die Annehmbarkeit von Erziehungs- und Sozialisierungspraktiken davon ab, ob die betroffenen Kinder sie später, wenn sie zu informierter Zustimmung oder Ablehnung fähig sind, vor dem Hintergrund der Optionen einer offenen und pluralistischen Gesellschaft akzeptieren könnten. Wie immer man dieses Kriterium bewerten mag, einen Punkt hat Clayton sehr überzeugend dargelegt, nämlich »that what is done to a person or what she is made to do by others when she is incapable of choosing for herself can affect her autonomy« (ebd.: 358).

18 Der Gerichtspsychologe Harry Dettenborn definiert diesen Begriff in seinem einschlägigen Werk als »altersgemäß stabile und autonome Ausrichtung des Kindes auf erstrebte, persönlich bedeutsame Zielzustände« (Dettenborn 2010: 66).

äußerungen nur noch als Ausdruck fremdgesteuerter Impulse angesehen werden können.

Eine noch weiter reichende, weil die Orientierung an der kindlichen Autonomie nicht nur in problematischen Fällen, sondern grundsätzlich berührende Frage ist die, ob Kinder durch die an sie gerichteten Selbstbestimmungserwartungen nicht letzten Endes überfordert und sogar geschädigt werden (Leu 1996; Arneil 2002; Göppel 2002). Ähnlich fundamental ist die Frage, ob wir Kinder durch die an sie herangetragenen Autonomieideale nicht zu sehr an Erwachsene und deren Rationalität angleichen, sie damit ihres Kindseins berauben und zu sehen verlernen, was an Kindern und ihrem spezifischen Verhältnis zur Welt intrinsisch wertvoll ist und worin ihr ganz eigener Beitrag zum Gemeinwesen besteht (Griffiths 2013; Brennan 2014; Gheaus 2015; Honneth 2015). Wenn nun aber Konflikte zu lösen und Entscheidungen zu fällen sind, die Kinder betreffen, werden wir vor dem Hintergrund unserer auf Autonomie gerichteten normativen Struktur und rechtlichen Ordnung schwerlich sagen können, dass ihre Stimme nicht zu hören und einzubeziehen sei. Sondern wohl eher, dass wir das in einer *Weise* tun sollten, die sie nicht überfordert und *als* Kinder adressiert und anerkennt. Gleichwohl bleibt bei aller gegenwartsbezogenen Orientierung am Kind und Heranwachsenden als »human being« die Kautel bestehen, dass sie bisweilen vor ihrem eigenen Willen, vor selbstschädigendem Verhalten und destruktiven Entscheidungen für ihre weitere Entwicklung geschützt werden müssen.[19]

Daher ist es keine triviale Frage, ob ein Richter oder eine Fachkraft beim Jugendamt in einem bestimmten Fall mehr das Kind als eigenständigen Akteur oder mehr als noch unmündigen künftigen Erwachsenen im Auge haben muss. Wie bereits erwähnt, tendiert die Rechtsentwicklung zu einer immer stärkeren Betonung des Kindes als eines »human being«, dessen Sichtweisen und Willensäußerungen ein besonderes Gewicht beizumessen ist. Diese Entwicklung, bei der wir wahrscheinlich noch eine längere Wegstrecke vor uns haben, lässt die Frage umso wichtiger erscheinen, welches Verständnis von Autonomie den rechtlichen Bestimmungen zum Kindeswohl zugrunde liegt.

19 Dabei ist wiederum einem Theoretiker Recht zu geben, der sich der »Kinderbefreiung« vom Joch der rechtlichen Unterlegenheit gegenüber Erwachsenen verschrieben hat: Ihm zufolge lässt sich aus der kindlichen Unkenntnis, was dem eigenen Wohl zuträglich ist, noch keineswegs schließen, dass die Erwachsenen es besser wissen (Cohen 1980: 11).

1.2.3: Es wäre freilich vermessen, den Gesetzestexten sowie den familiengerichtlichen und jugendamtlichen Verfahrensregeln eine elaborierte Theorie der kindlichen Selbstbestimmung und der Entwicklung autonomer Handlungsfähigkeit entnehmen zu wollen. Gleichwohl lässt sich zeigen, dass die gesetzlichen Vorgaben ein bestimmtes, nämlich ein *intersubjektivistisches Autonomieverständnis* voraussetzen.

Zunächst einmal bringt das Autonomieprinzip die Idee zum Ausdruck, dass Personen über Fähigkeiten verfügen, die es ihnen erlauben, eigenständige Lebensentscheidungen zu treffen, angemessene Zielpräferenzen auszubilden und über ihr Leben im Ganzen frei zu verfügen (vgl. Freeman 1992: 64; Honneth 1993: 154; Meyers 2005: 50). Diese Fähigkeiten will der Gesetzgeber, soweit bereits vorhanden, auch bei Kindern anerkannt wissen. Er hat ihre Berücksichtigung nicht nur in die familiengerichtlichen Verfahrensregeln – wie unvollständig auch immer – eingelassen, sondern auch zu einem Kriterium für eine akzeptable elterliche Sorge gemacht. Das »wachsende Bedürfnis des Kindes zu selbständigem verantwortungsbewusstem Handeln« (§ 1626 Abs. 2 BGB) dient daher auch der Diagnostizierung einer Kindeswohlgefährdung, etwa bei einer extrem autoritären Erziehung; oder als Maßstab, wenn es darum geht, die Erziehungseignung eines Elternteils zu bewerten (Wapler 2015: 256 ff.).

Wenn nun aber das Wohl eines Kindes und dessen Entwicklung zu einer autonomen Persönlichkeit in Abhängigkeit von den »Bindungen« an die Eltern und andere Bezugspersonen gesehen werden (§ 1626 Abs. 3 BGB), so ist damit ein solipsistisches Verständnis von Autonomie ausgeschlossen. Der Gesetzgeber hängt also keineswegs der – allerdings auch bei Erwachsenen verfehlten – Vorstellung eines absolut souveränen oder heroischen Subjekts an, das völlig unabhängig von anderen Personen und in völliger Transparenz der eigenen Beweggründe rationale Entscheidungen über das eigene Leben trifft. Soviel lässt sich negativ über das Autonomieverständnis des Gesetzgebers sagen. Positiv ist es am besten mit den Konzeptionen von Autonomie und Autonomieentwicklung vereinbar, die sich in der interaktionistischen Tradition nach George Herbert Mead und in der psychoanalytischen Theorie im Anschluss an Erik H. Erikson und Donald W. Winnicott herausgebildet haben (Joas 1992: 240 ff. und 1998; Honneth 1992: 114 ff. und 1993). Nach diesen Konzeptionen, das kann hier nur schemenhaft umrissen werden, bildet sich ein stabiles Selbstverhältnis erst in der Auseinandersetzung des kindlichen Subjekts mit seiner sozialen Mitwelt, vor allem den primären Bezugspersonen heraus. Zugleich muss sich beim Kind ein strukturbilden-

der Umgang mit seinen inneren, teilweise unbewussten Impulsen entwickeln. Wer es ist und worin seine identitätsbildenden Strebungen überhaupt bestehen, findet das Kind demnach erst sukzessive heraus, indem es sich selbst aus der Sicht von anderen zu sehen lernt und sich in ein Verhältnis zu seinem eigenen Begehren und Verlangen setzt. Dabei ist es, um zu einem positiven Verhältnis zu seinen Strebungen, Fähigkeiten und Eigenschaften gelangen zu können, auf die responsive Bestätigung und Wertschätzung anderer angewiesen. Ein solch unterstützendes Umfeld ist auch notwendig dafür, dass das Kind seine Triebimpulse und Affekte angstfrei zulassen und mit ihnen experimentieren kann; je mehr dies der Fall ist, desto reichhaltiger werden sein Selbstverständnis, aber auch seine sozialen Handlungsoptionen. Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt zu einem Schluss, den auch das Familienrecht verstärkt zu ziehen scheint, nämlich dass die Anerkennung der bereits vorhandenen autonomen Kräfte und Lebensäußerungen beim Kind eine Grundvoraussetzung für dessen Entwicklung zu einem selbstbestimmten Erwachsenen darstellt (vgl. etwa Brandenburgisches OLG, 24.03.2016, Az. 9 UF 132/15, juris Rn. 25–27). Dabei schließt die Anerkennung von Kindern und Heranwachsenden bei den erwachsenen Bezugspersonen die Bereitschaft mit ein, sich in zugewandter Weise kritisch mit ihnen und ihren Willensäußerungen auseinanderzusetzen.

Das Recht hat nun, wie wir gesehen haben, einen ausgeprägten Begriff von der Abhängigkeit des Kindes von einer förderlichen Umwelt und von gelingenden Bindungen zu seinen Bezugspersonen. Davon sieht es die Entwicklung des Kindes zu einer autonomen Persönlichkeit abhängig und strebt daher die Aufrechterhaltung, notfalls die Neujustierung von in diesem Sinne ausreichend guten Sozialisationsbedingungen an. Mit der skizzierten interaktionistisch-psychoanalytisch inspirierten Vorstellung einer Entwicklung zur Autonomie ist das geltende, auf das Kindeswohl bezogene Recht demnach zumindest kompatibel, wenn es sich nicht sogar darauf stützt; jedenfalls basiert es auf einem intersubjektivistischen Verständnis kindlicher Autonomieentwicklung und besteht zumindest seiner programmatisch erklärten Absicht nach darauf, dass die bereits auf diese Weise erworbenen Fähigkeiten des Kindes, über sein Leben selbst zu bestimmen, in entsprechende Entscheidungen eingehen.

Mit einem solchen intersubjektivistischen Verständnis von Autonomie wären die ausgeweiteten Rechte von Kindern, zu ihren Belangen in entscheidungsrelevanter Weise gehört zu werden, nicht mehr im Gegensatz zu einer »Ethik der Fürsorge« zu sehen, wie dies manchmal geschieht (siehe etwa Arneil

2002: 88 ff.). Die soziale Bedürftigkeit und die Abhängigkeit von anderen sind in einem solchen Autonomieverständnis nicht Bedrohungen, sondern vielmehr konstitutiver Bestandteil autonomer Subjekte und ihres Selbstverständnisses. Durch die Idee einer sozial situierten Autonomie wird auch die Frage nach der Rechtfertigung von Paternalismus in der Erziehung relativiert, die in der einschlägigen philosophischen Diskussion eine große Rolle spielt (bspw. bei Giesinger 2007; Birnbacher 2015). Wenn sich der Wille des Kindes erst kommunikativ herausbildet, kann die omnipräsente Frage nach den Bedingungen und Voraussetzungen für eine paternalistische Bevormundung von Kindern nur als eine einseitige Fixierung anmuten. Wie Paul Bou-Habib und Serena Olsaretti (2015) angeregt haben, sollte es vielmehr darum gehen, ein noch besseres Verständnis der Autonomie von Kindern *als Kindern* zu gewinnen und dann zu fragen, welche erzieherischen Verhaltensweisen von Eltern und Sorgeberechtigten dies ermöglicht und ausschließt. Ein intersubjektivistisches, relationales und dezentriertes Verständnis von Autonomie verhindert schließlich, dass die Abhängigkeit, Vulnerabilität und Schutzbedürftigkeit des Kindes als blanke Negationen ihrer bereits bestehenden Fähigkeit zur autonomen Selbstbestimmung betrachtet werden.[20]

2. Drei Quellen paradoxaler Effekte der rechtsstaatlichen Sorge um das Kindeswohl

Auf der Grundlage meiner Rekonstruktion der normativen Fundierung des gesetzlichen Kindeswohlkonzepts lassen sich nun die paradoxalen Effekte dieses Rechtsguts und seiner institutionellen Umsetzung analysieren. Zur Erinnerung: Derartige Effekte zeigen sich, wenn durch familiengerichtliche Verfahren und Eingriffe in die Familie durch die Träger der öffentlichen Kinder- und Jugendhilfe Wirkungen eintreten, die den normativen Prinzipien zuwiderlaufen, um derentwillen das Kindeswohl im Familienrecht verankert wurde.

20 Weiterführende Überlegungen dazu: Mühlbacher und Sutterlüty (2019).

2.1 Unterminierungsparadoxie

Ein erster Grund dafür, dass sich die Bemühungen, dem Kindeswohl mit den Mitteln des Rechts zur Verwirklichung zu verhelfen, in ihr Gegenteil verkehren können, beruht auf der überragenden Stellung dieses Rechtsguts. Wegen dieser starken Rechtsstellung haben Eltern nämlich stets die Möglichkeit, in ihren Konflikten untereinander auf das Kindeswohl zu rekurrieren, um auf diese Weise gerichtliche Entscheidungen zu ihren Gunsten zu erwirken. Dadurch werden die Kinder leicht zum Spielball strategischer Interaktion zwischen den – etwa um Sorge- und Umgangsrechte – streitenden Eltern. Diese können das Kindeswohl gerade deshalb so wirkungsvoll für ihre Zwecke instrumentalisieren, weil sich schon von Gesetzes wegen keine Richterin oder Schlichterin, kein Sozialarbeiter oder Gutachter kindeswohlbezogenen Gesichtspunkten einfach verschließen kann, ohne sich angreifbar zu machen.

Mehrere empirische Studien haben auf das Problem eines bloß instrumentellen Rekurses auf das Wohl des Kindes vor Gericht oder bei Aushandlungsprozessen »im Schatten des Rechts« (Mnookin und Kornhauser 1979) aufmerksam gemacht. Besonders eindrucksvoll ist eine englische Studie von Liz Trinder, Christopher Jenks und Alan Firth (2010), die zeigt, dass das Wohl des Kindes in der Auseinandersetzung zwischen Eltern um Umgangs- und Besuchsrechte in erster Linie aus Gründen der Taktik und Strategie ins Spiel kommt. Dabei haben sie unter anderem die Antworten analysiert, die der Elternteil, bei dem das Kind lebt, im Rahmen eines Schlichtungsverfahrens auf die Vorschläge des anderen Elternteils formuliert hat, der Kontakt zum Kind eingefordert hatte. Den allenthalben feststellbaren Rückgriff auf die Bedürfnisse und Wünsche des Kindes in diesen Antworten kommentieren Trinder und ihre Koautoren mit den Worten: »The dominance of the welfare discourse is such that there are probably no other argumentative resources that might be drawn upon by respondents.« (Ebd.: 247) Eine derartige diskursive Situation lädt förmlich zur strategischen Nutzung von Argumenten ein, die sich auf das Kindeswohl beziehen – auch wenn dieses letztlich, wie Trinder, Jenks und Firth herausgefunden haben, meist nicht im Fokus der elterlichen Problembetrachtung steht. Johannes Münder, Barbara Mutke und Reinhold Schone (2000) haben auf der Basis ihrer grundlegenden deutschen Untersuchung aufgezeigt, dass Erwachsenenkonflikte um das Kind als eine eigene Gefährdungslage für das Kind zu betrachten sind. Sie berichten von Streitigkeiten um Sorgerechte oder Umgangsregelungen der

folgenden Art: »Die Kindesmutter wirft dem Vater Kindesmisshandlung und der Kindesvater wirft der Mutter Vernachlässigung vor.« (Ebd.: 64) Die harte Munition des Kindeswohlbezugs wird, wie die Forschergruppe plastisch vor Augen führt, auch im Rechtsstreit zwischen Pflegeeltern und leiblichen Eltern eingesetzt (ebd.: 63 f.).

Wird die kommunikative Verständigung in der Familie auf diese Weise dauerhaft außer Kraft gesetzt, werden auch die familialen Sozialisationsbedingungen zerstört, die dem Wohl des Kindes und seiner Entwicklung zu einer autonomen Persönlichkeit förderlich sind. Die strategische Berufung auf das Kindeswohl durch die uneinigen Eltern unterminiert in solchen Fällen das Kindeswohl selbst, indem sie dessen familialen Nährboden kontaminiert. Daher kann man hier von einer *Unterminierungsparadoxie* sprechen.

Wir besitzen eine ganze Reihe von empirischen Evidenzen dafür, dass Rechtsstreitigkeiten zwischen Eltern oder zwischen Pflegeeltern und leiblichen Eltern bei den Kindern gravierende Loyalitätskonflikte hervorrufen. Häufig werden diese Konflikte noch dadurch verstärkt, dass die Kinder von den elterlichen Parteien unter einen Koalitionsdruck gesetzt werden. Weiterhin finden sich in der einschlägigen Literatur zahllose Berichte, denen zufolge erbittert ausgefochtene elterliche Konflikte bei den Kindern Trennungsängste und andere psychische Belastungen heraufbeschwören (vgl. die zusammenfassenden Hinweise bei Shaffer 2007: 305 ff.; Scheiwe 2013: 227 f.). Wenn die Anrufung des Kindeswohls im Gerichtssaal die elterlichen Konflikte weiter schürt und die bestehenden Gräben vertieft, geht damit das Potential einher, auch die Bindungen des Kindes zu zersetzen, die für sein aktuelles Wohlergehen und zur Herausbildung einer autonomen Persönlichkeit gleichermaßen wichtig sind. Das Kindeswohl wird dann durch seine Invokation erst recht in Mitleidenschaft gezogen, sowohl in seinem Gegenwarts- als auch in seinem Zukunftsbezug.

Die rechtliche Antwort auf diese paradoxalen Effekte bestand in der partiellen *Entjustizialisierung des familiengerichtlichen Verfahrens* bei Kindschaftssachen. Dieser Trend lässt sich seit einigen Jahrzehnten in der gesamten westlichen Welt beobachten. In Deutschland hat Spiros Simitis schon Mitte der 1970er Jahre vorgeschlagen, familiengerichtliche Entscheidungsvorgänge teilweise zu entjustizialisieren (Simitis 1975: 51 f.; vgl. auch Habermas 1981: 543 f.). Den letzten größeren Schritt in diese Richtung machte in der deutschen Rechtsentwicklung das 2009 in Kraft getretene Familienverfahrensgesetz durch die weitere Stärkung von Elementen der Mediation und der außergerichtlichen Konfliktbeilegung (§§ 155 ff. FamFG). Auf diese

Weise sollte verhindert werden, dass die Verständigungsorientierung der Familie, die doch gerade für autonomiefördernde Sozialisationsprozesse unabdingbar ist, vorschnell durch den rechtsförmigen Streit zerrieben wird. Die entjustizialisierten Verfahren sollten dafür sorgen, dass die Auseinandersetzung zwischen den Eltern ohne die konfliktverschärfenden Implikationen auskommt, die durch den agonalen Rechtsstreit hervorgerufen werden. Mediation und außergerichtliche Einigung sollten den Selbstverständigungskräften der Familie eine Chance geben.

Aber auch hier lauern paradoxale Wirkungen und Gefahren für das Kindeswohl. Sie entspringen vor allem der starken Kooperationserwartung, die stets mit mediativen Verfahren verbunden ist. Mai Heide Ottosen hat in einer dänischen Studie zur rechtlichen Auseinandersetzung zwischen geschiedenen Eltern um Kontaktregelungen mit ihren Kindern sogar davon gesprochen, dass beratende und mediative Verfahren einer pädagogischen »Disziplinierung der Eltern zur Kooperation« gleichkämen (Ottosen 2006: 30, 43). Ulrich Bröckling wiederum diagnostiziert bei der Mediation allgemein einen Druck, überhaupt zu partizipieren, weil man sonst leicht als unkooperativer Querulant klassifiziert werde (Bröckling 2013: 51). Gerade bei Verfahren zum Sorge- und Umgangsrecht, zumal bei der gerichtlich angeordneten Mediation ist dieser Druck zur Partizipation sehr hoch. Überdies erzeugt die Familienmediation einen Zwang, zu allseitig akzeptablen Lösungen zu kommen, da die Ergebnisse der Mediation richterlich bestätigt werden müssen und gescheiterte Einigungsversuche erst recht wieder vor dem Richterstuhl enden.[21]

Durch außergerichtliche Konfliktregulierung und mediative Verfahren können auf diese Weise leicht familiale Arrangements fortgeführt oder neu begründet werden, die dem Kindeswohl schaden. Heide Ottosen (2006: 43) hat beispielsweise hervorgehoben, dass Mediation und Vermittlung in eine faktisch erzwungene Aufrechterhaltung der Beziehung des Kindes zu einem

21 Vgl. § 156 Abs. 1–2 FamFG: »Das Gericht soll in Kindschaftssachen, die die elterliche Sorge bei Trennung und Scheidung, den Aufenthalt des Kindes, das Umgangsrecht oder die Herausgabe des Kindes betreffen, in jeder Lage des Verfahrens auf ein Einvernehmen der Beteiligten hinwirken, wenn dies dem Kindeswohl nicht widerspricht. […] Erzielen die Beteiligten Einvernehmen über den Umgang oder die Herausgabe des Kindes, ist die einvernehmliche Regelung als Vergleich aufzunehmen, wenn das Gericht diese billigt (gerichtlich gebilligter Vergleich). Das Gericht billigt die Umgangsregelung, wenn sie dem Kindeswohl nicht widerspricht.« Schon diese gesetzlichen Formulierungen verraten ein weiteres, gravierendes Problem der Familienmediation: Es wird über das Kind verhandelt, während dieses selbst aus dem Verfahren ausgeschlossen bleibt und über sein Wohl nur extern und advokatorisch befunden wird.

Elternteil münden können. Dies ist ein klarer Verstoß gegen die legitimen Selbstbestimmungs- und Beteiligungsansprüche des Kindes und erfüllt den Tatbestand einer Befriedung der Eltern auf Kosten des Kindes (vgl. Bröckling 2002).[22] Durch die Kooperations- und Einigungserwartung zwischen den Eltern können die Perspektive und das Erleben des Kindes schnell aus dem Blick geraten, wie mehrere einschlägige Studien übereinstimmend gezeigt haben. Überdies ist das Kindeswohl auch in den Händen von Schlichterinnen und Mediatoren ein kraftvolles Argumentationsmittel und kann von ihnen dazu missbraucht werden, die Eltern zu maßregeln und ihre Kooperation oder Zustimmung zu erzwingen (vgl. Trinder, Jenks und Firth 2010: 252 ff.). Mary Ann Mason ist in ihrer materialreichen Studie zur Praxis der US-amerikanischen, vor allem kalifornischen Familiengerichtsbarkeit zu folgendem Ergebnis gekommen: »The mediator, while assuming a neutral posture, is in fact influencing the couple to make an agreement – almost any agreement – without considering the interests of the children first.« (Mason 1999: 243 f.; vgl. auch ebd.: 52 ff., 233 ff.) Gewiss sollte man hier nicht gleich das Kind mit dem Bade ausschütten, zumal die Alternative zu mediativen Verfahren häufig nur der erbittert geführte Rechtsstreit zwischen den Eltern ist. Gleichwohl dürfte deutlich geworden sein, dass nicht nur das konfliktverschärfende Potential des elterlichen Rekurses auf das Kindeswohl im Rechtsstreit kontraproduktiv für das Kindeswohl selbst sein kann, sondern auch die Entschärfung des Konflikts durch Mediation und außergerichtliche Konfliktregulierung.

2.2 Subsumptionsparadoxie

Ein zweiter Typus normativer Paradoxien des Kindeswohls hängt mit dem prinzipiellen Sachverhalt zusammen, dass gesetzliche Vorgaben nur auf die verallgemeinerbare Regulierung vorab typisierter Tatbestände abzielen können; schließlich muss der Rechtsstaat das Wohl aller Kinder gleichermaßen schützen und dabei die Beteiligten nach denselben Maßstäben behandeln. Zu einer Quelle paradoxaler Effekte wird dies dann, wenn ein Kind unter eine allgemeine Rechtsnorm subsumiert wird, ohne dem Einzelfall damit noch gerecht zu werden. Das ist mit dem Begriff der *Subsumptionsparadoxie*

22 Zur Verlängerung asymmetrischer Beziehungsstrukturen in der Mediation und der deshalb für Frauen bzw. Mütter vielfach problematischen Kooperationserwartung siehe Grillo (1991).

gemeint. Bei aller Betonung der gerichtlichen Einzelfallprüfung (Zitelmann 2000: 242 f.) besteht demnach immer die Gefahr, dass ein Kind per Richterbeschluss einer nicht intendierten, sekundären Gefährdung durch die Anwendung einer allgemeinen Rechtsnorm ausgesetzt wird.

In der Tat kennt das Recht allgemeine, objektivierte Annahmen dazu, *wodurch* das Wohl eines Kindes gefährdet oder beeinträchtigt wird. Solche verallgemeinerten, nicht schon auf das spezifische Kind bezogenen Annahmen dürften unverzichtbar sein. Zu diesem Schluss kommt selbst John Eekelaar, der für ein Rechtsmodell eintritt, welches einer dynamischen, das heißt schrittweisen und veränderungsoffenen Selbstbestimmung des je besonderen Kindes den größtmöglichen Raum zugesteht (Eekelaar 1994: 46 f., 58). Allgemeine, in Rechtsnormen, Grundsatzurteilen und Präzedenzfällen formulierte Annahmen zum Kindeswohl sind also nicht nur aus Gründen der Gleichbehandlung der Rechtssubjekte unumgänglich. Sie sind auch deswegen notwendig, weil Kindeswohlentscheidungen stets eine prospektive Komponente besitzen und das Kind als »human becoming« im Blick haben müssen. Ohne allgemeine Richtwerte zum Zusammenhang von Sozialisationsbedingungen und kindlicher Entwicklung wären kindeswohlbezogene Entscheidungen windige Wetten auf die Zukunft; würden wir auf solche Richtwerte ganz verzichten, müssten wir das Schicksal von Kindern stets aufs Neue zum Gegenstand unzulässiger Experimente machen.

Einige der im Recht verankerten Annahmen sind wenig kontrovers. So gilt schon seit längerer Zeit als gewiss, dass dauerhafte Bindungen essentiell für das Kind auf seinem Weg zu einer autonomen Person sind; das deutsche Recht zur elterlichen Sorge verweist, wie wir gesehen haben, ausdrücklich auf die Bedeutung von Bindungen für die Entwicklung des Kindes (§ 1626 Abs. 3 BGB). Auch in der entwicklungspsychologischen und erziehungswissenschaftlichen Fachwelt dürfte als weithin akzeptiert gelten, dass nur sicher gebundene Kinder die innere Stabilität aufweisen, um sich angstfrei auf eine selbständige Welt- und Selbsterkundung begeben zu können.[23] Mit einer vielleicht noch stärkeren Gewissheit gehen wissenschaftliche Expertise, Recht und Rechtsprechung davon aus, dass Gewalt in der Familie und sexueller Missbrauch das Kind nicht nur unmittelbar belasten, sondern es mit hoher Wahrscheinlichkeit auch auf seinem weiteren Entwicklungsweg beeinträchtigen (vgl. insbesondere §§ 1631 und 1666 BGB; §§ 176 f. StGB).

23 Vgl. dazu die Klassiker im Kindeswohldiskurs: Goldstein, Freud und Solnit (1974: 33 ff.; 1982: 42 ff.); weiterhin, für wichtige Differenzierungen, Göppel (2002).

Andere Annahmen des Rechts sind umstrittener. So gibt es innerhalb und außerhalb der Sphäre des Rechts viel Diskussion über die Annahme, dass die elterliche Sorge bei den biologischen Eltern in der Regel am besten aufgehoben ist (differenzierte Überlegungen zu dieser Frage finden sich bei Archard 2015: 155 ff.). Sicherlich folgt das rechtsstaatliche Prinzip, die leiblichen Mütter und Väter nicht grundlos als Erziehungsberechtigte in Frage zu stellen, einer nachvollziehbaren Logik: Die leiblichen Eltern sollen sich nicht erst vor einer staatlichen Instanz für das Elternamt qualifizieren müssen, um ihre Kinder auch pflegen und erziehen zu dürfen. Zumindest bisher gilt als ausgemacht, dass der Staat seinen Zugriff auf Familien und Kinder begrenzen sollte. Das im Grundgesetz formulierte Erziehungsrecht der Eltern ist in diesem Sinne auch ein Abwehrrecht (Art. 6 Abs. 2 GG). Wird aus der rechtsstaatlichen Zurückhaltung vor der Durchtrennung von Blutsbanden jedoch eine Präferenz für die biologischen Eltern, so kann dies aus einer Kindeswohlperspektive problematisch werden. Denn sie benachteiligt im Zweifelsfall die sozialen Eltern, etwa Dauerpflegeeltern, gegenüber biologischen Eltern, was sehr zum Schaden der betroffenen Kinder sein kann.[24]

Eine weitere folgenreiche, im Bürgerlichen Gesetzbuch kodifizierte Annahme lautet: »Zum Wohl des Kindes gehört in der Regel der Umgang mit beiden Elternteilen.« (§ 1626 Abs. 3 BGB) Diese gesetzliche Vorgabe ist auch darauf ausgerichtet, die Väterrechte gegenüber früheren Regelungen zu stärken und eine geschlechtergerechtere Aufgabenteilung zwischen Müttern und Vätern zu fördern. Begründet wird sie indessen in Übereinstimmung mit der UN-Kinderrechtskonvention mit dem Kindeswohl (vgl. Art. 18 Abs. 1 UN-

24 Stefan Heilmann (2014) hat jüngere Urteile des Bundesverfassungsgerichts gerügt, die Verfassungsbeschwerden biologischer Eltern Recht gegeben haben, denen die elterliche Sorge von den gerichtlichen Vorinstanzen entzogen worden war. Im Kern läuft seine Beanstandung darauf hinaus, dass das verfassungsmäßige Erziehungsrecht der Eltern nicht mehr in seiner pflichtgebundenen Finalität auf das Wohl des Kindes (gemäß BVerfGE 24, 119 ff.), sondern eher als eigenständiges Recht interpretiert wurde, das den Grundrechten des Kindes tendenziell gegenübersteht. Es scheint ein Spezifikum der jüngeren deutschen Rechtsgeschichte zu sein, dass Elternrecht und Kindeswohl immer wieder als zwei separate, gleichursprüngliche Prinzipien betrachtet werden, während doch schon einmal geklärt zu sein schien, dass das Elternrecht nur in Abhängigkeit von seiner Ausrichtung auf das Kindeswohl betrachtet werden kann (siehe Böckenförde 1980: 63 ff.). Handelte es sich beim Elternrecht und beim Kindeswohl um zwei gleichrangige Rechtsprinzipien, hätten wir es mit einem strukturell angelegten Normenkonflikt zu tun, bei dem die Gerichtsbarkeit stetig zwischen zwei mitunter in ganz verschiedene Richtungen weisenden Rechtsnormen eine Abwägung vornehmen müsste; für eine solche Position und ihre Anknüpfungspunkte im internationalen Recht siehe beispielsweise Choudhry und Fenwick (2005).

KRK).[25] Durch ein solches Präjudiz wird das einzelne Kind leicht in das Prokrustesbett einer allgemeinen Rechtsnorm gepresst. In einer schottischen Studie haben Kay Tisdall und Fiona Morrison (2012: 164 ff.; Morrison 2015) anhand von konkreten Fällen zeigen können, dass die Annahme, jedes Kind brauche beide Elternteile, zu einer gerichtlich erzwungenen Fortführung oder Wiederaufnahme von missbräuchlichen Beziehungen führen kann. Ähnlich alarmierende Befunde kommen aus Australien, England und Deutschland (Fehlberg et al. 2011; Macdonald 2017; Liebsch 2017).

Eine ebenso einschneidende Setzung im deutschen Familienrecht besteht darin, dass ein Kind nur zwei Eltern haben kann (vgl. erneut § 1626 Abs. 3 BGB sowie BVerfGE 108, 82: Beschluss des Ersten Senats vom 9. April 2003). Gewiss schützt das Recht – zumindest auf dem Papier – auch kindliche Bindungen zu weiteren Personen, es ist aber zu fragen, wodurch sich so sicher ausschließen lässt, dass eine dritte oder vierte Person, die für ein Kind von Bedeutung ist, das volle Sorgerecht braucht, um ihrer Verantwortung gegenüber dem Kind voll gerecht werden zu können. Melanie Jacobs hat an amerikanischen Fällen in überzeugender Weise gezeigt, dass die rechtliche Anerkennung mehrfacher Elternschaft die Kontinuität kindlicher Bindungen zu Bezugspersonen zu bewahren hilft (Jacobs 2007; ähnlich Coupet 2012). An familialen Mehr-Eltern-Konstellationen, in denen auch das auf Alltagsentscheidungen begrenzte »kleine Sorgerecht« (§ 9 Abs. 1 LPartG und § 1687b Abs. 1–2 BGB) für einzelne faktisch Elternverantwortung wahrnehmende Familienmitglieder schwerlich ausreicht, dürfte auch in Deutschland kein Mangel herrschen.[26]

---

25 Eine scharfe Kritik an den naturalisierenden Hintergrundannahmen solcher Bestimmungen, denen zufolge der Kontakt gerade zu den biologischen Wurzeln für jedes Kind von größter Bedeutung sei, findet sich bei Bühler-Niederberger (2005: 252 ff.) und Heide Ottosen (2006: 35 ff., 43).

26 Zur deutschen Diskussion um die Rechtsstellung von Mehr-Eltern-Familien vgl. Dethloff (2009: 143 f.); Wapler (2015: 289 ff.). In Schottland können, wie auch in England, Finnland, der kanadischen Provinz British Columbia sowie neuerdings auch im US-Bundesstaat Kalifornien und in den Niederlanden, mehr als zwei Personen das Sorgerecht innehaben [Children (Scotland) Act 1995, Section 2(2)]. Die in allen weiteren Bestimmungen dazu strikt kindeswohlzentrierte Rechtslage in Schottland bringt Elaine E. Sutherland folgenderweise auf den Punkt: »Anyone with an interest may apply to the court to be given parental responsibilities or rights or to have them regulated.« (Sutherland 2012: 376) Interessant hierzu sind auch Marion Iris Youngs Einspruch gegen die kulturell tief sedimentierte Idee, ein Kind könne nur zwei Eltern haben, und ihre Überlegungen zu einem sozialpolitischen Verständnis von Familie, dem zufolge Fürsorgebeziehungen legitime Rechtsansprüche stiften (Young 2008: 338 ff.).

Die beschriebenen allgemeinen, vermeintlich oder tatsächlich erfahrungsgesättigten Annahmen im Recht zielen ihrer Intention und Rechtfertigung nach immer noch auf das Wohl des *einzelnen* und *jedes* einzelnen Kindes sowie auf die Aufrechterhaltung von Sozialisationsbedingungen, die seine sukzessive Selbstbestimmung ermöglichen: Kein Kind soll vom Schutz und von der Förderung seines Wohls ausgeschlossen sein, während umgekehrt die Kenntnisse, die wir aus Myriaden anderer Fälle besitzen, möglichst jedem einzelnen Kind zugutekommen sollen. Wie die vorangegangenen Ausführungen jedoch gezeigt haben, besitzen einige der vom Recht inkorporierten Grundannahmen hinsichtlich dessen, was dem Wohl von Kindern generell dienlich oder abträglich ist, ein Potential zur schädlichen Subsumption des je spezifischen Kindes unter allgemeine Rechtsnormen. Die rechtliche Präferenz für den Umgang mit beiden Elternteilen kann, wie angemerkt, brutal über die unmittelbaren Wünsche von ohnehin schon misshandelten oder missbrauchten Kindern hinweggehen und überdies Sozialisationsbedingungen prolongieren, die dem Kind psychische Hypotheken für den weiteren Entwicklungsweg aufbürden. Mit starken Annahmen zur kindeswohlförderlichen Rolle biologischer zuungunsten von sozialer Elternschaft und mit der Begrenzung der rechtlich abgesicherten Elternschaft auf zwei Personen können umgekehrt bestehende, für das Kind und seine Autonomieentwicklung bedeutende Bindungen durchkreuzt, bedroht oder sogar zerstört werden. Das Recht tendiert demzufolge durch kodifizierte Hintergrundvermutungen dazu, Beziehungen zum Kind aufs Spiel zu setzen, die für sein Selbstverhältnis zentral sind und ihm die Sicherheit für die selbstbestimmte Erkundung neuer Erfahrungsräume geben können.

Einige rechtliche Vorannahmen in Bezug darauf, welche familialen Konstellationen und sozialisatorischen Verhältnisse dem Kindeswohl entsprechen oder widerstreiten, sind demnach kritikwürdig, weil sie bestimmte Fälle unter allgemeine Normen subsumieren, die nicht jedem Kind und seiner Selbstbestimmung gerecht werden. Die genannten Regelungen ließen sich reformieren, wie das in anderen Ländern teilweise bereits geschehen ist; aber das Subsumptionsproblem als solches lässt sich wohl kaum gänzlich aus der Welt schaffen. Das gilt für das Recht generell, weil es für seinen Geltungsbereich allgemein verbindliche Rechtsnormen formulieren muss und weil die Justiz bei der Anwendung der Gesetze außerdem alle gleich zu behandeln hat. Beim Kindeswohl tritt indessen noch der Umstand hinzu, dass die rechtlich kodierte Berücksichtigung verallgemeinerter Erfahrungswerte notwendig ist, um die Auswirkungen bestimmter familialer Gegebenheiten für

die jeweils betroffenen Kinder prognostisch einigermaßen abschätzen zu können.

Vor einem solchen Hintergrund liegt es nahe zu fragen, ob das Recht mit der Berücksichtigung der Subjektivität des Kindes, seiner individuellen Besonderheit und Lebenssituation nicht prinzipiell überfordert ist, während entsprechende Erwartungen an das Recht indessen immer höher zu werden scheinen.[27] Dem mit solchen Ansprüchen noch einmal verschärften Subsumptionsproblem hat das Recht durch eine verstärkte, aber stets etwas prekär gebliebene *Berücksichtigung des Kindeswillens* im familiengerichtlichen Prozess und in der familien- und kindbezogenen Hilfeplanung Rechnung zu tragen versucht (vgl. Zitelmann 2001: 145 ff.; Dettenborn 2010: 62 ff.). Um den Willen des Kindes zu ermitteln, muss es von den gerichtlichen Instanzen und vom Jugendamt angehört werden (siehe Abschnitt 1.1 sowie die einschlägigen Formulierungen in Art. 12 UN-KRK). Die Diskussion darüber, ob in Deutschland hierfür bereits die bestmöglichen institutionellen Arrangements und Verfahren gefunden wurden, kann hier nicht geführt werden; im Vergleich zu dem in vielerlei Hinsicht vorbildlichen schottischen Children's Hearing System und zur Familiengerichtsbarkeit in Schottland (vgl. Fn. 14; Tisdall und Morrison 2012), hält das deutsche Justiz- und Jugendhilfesystem vergleichsweise einfache Wege offen, auf die Eruierung des Kindeswillens zu verzichten.[28] Die das Kind stärkende Einsetzung eines Verfahrensbeistands kann umgangen werden; erst recht die Berücksichtigung des Kindeswillens in der Entscheidungsfindung. Nicht nur in der deutschen, sondern auch in der internationalen Forschung gibt es dazu bergeweise Literatur.

Aber selbst wenn in der Erhebung, Interpretation und Einbeziehung des Kindeswillens alles mustergültig verläuft, kann der Versuch, dem Einzelfall und der Besonderheit eines Kindes gerecht zu werden, immer wieder in dessen Subsumption unter rechtliche Standards und allgemeine Hintergrund-

27 Den in der jüngeren Vergangenheit exorbitant gestiegenen normativen Ansprüchen an die staatlichen Institutionen und Repräsentanten, den besonderen Bedürfnissen, Lebensumständen und Widerfahrnissen des Einzelnen gerecht zu werden, hat Pierre Rosanvallon faszinierende Analysen gewidmet und dabei von einer »Gesellschaft der Singularitäten« gesprochen (Rosanvallon 2010: 14 f., 210 ff.; 2013: 309 ff., 342 ff.).

28 Auch wenn ernsthaft beabsichtigt, ist es allerdings nicht immer eine ganz einfache Aufgabe, den Willen eines Kindes zu erfassen. Greg Mantle et al. (2007: 791 f.) sprechen mit Blick auf die englische Familiengerichtsbarkeit von einem »naive positivism«, der sich in der Unterstellung ausdrückt, »that a child's wishes and feelings are simply ›out there waiting to be collected‹«. Sehr aufschlussreich in diesem Zusammenhang sind auch die folgenden Beiträge: Trinder (1997); Thomas und O'Kane (1998); Hunter (2007).

annahmen zum Kindeswohl umschlagen. Das sollte aus meiner Darstellung deutlich geworden sein. Auf seiner basalsten Ebene rührt das Subsumptionsproblem nämlich von dem prinzipiellen Umstand her, dass die Übersetzung der genuin lebensweltlichen Perspektive eines spezifischen Kindes in das Recht eben nie ein belangloser Vorgang ist.[29] Für Richterinnen und Verfahrensbeistände des Kindes, für Fachkräfte beim Jugendamt und Sozialarbeiterinnen, Gerichtsgutachterinnen und Elternanwälte gilt gleichermaßen, dass sie die lebensweltliche Orientierung und Erfahrung des Kindes in einer Weise transformieren müssen, dass ihre Eingaben ins jeweilige Verfahren rechtlich verwertbar sind.[30]

Bevor ich nun einen dritten Typ paradoxaler Effekte einführe, mag eine Klarstellung zu den bereits behandelten beiden Typen hilfreich sein. Die Subsumptionsparadoxie entsteht durch die Art der Anwendung kindeswohlbezogener Rechtsnormen auf ein spezifisches Kind, dessen Selbstbestimmung und Autonomieentwicklung just durch Subsumption unter das Gesetz − erst recht, erneut oder zusätzlich − aufs Spiel gesetzt werden. Die Unterminierungsparadoxie entfaltet ihre negativen Effekte für das Kindeswohl wiederum durch die strategische Nutzung des Kindeswohlprinzips selbst; sei es durch die sich streitenden Eltern oder durch andere mit je eigenen Interessen ausgestattete Prozessbeteiligte. Bei allen Unterschieden gehen die paradoxalen Effekte in beiden Fällen aus der Art und Weise hervor, wie das Konzept des Kindeswohls fallspezifisch angewandt und im gerichtlichen Prozess von den Akteuren in Anschlag gebracht wird. Davon zu unterscheiden ist der dritte Typ einer normativen Paradoxie. Bei diesem handelt es sich

29 Als paradigmatisch für die Analyse von Übersetzungsvorgängen zwischen Recht und Lebenswelt kann eine Studie von Viviana Zelizer (2000) gelten, die sich allerdings vornehmlich auf Paarkonstellationen konzentriert.

30 Freilich besitzen solche Übersetzungsvorgänge zwischen kindlicher Lebenswelt und Recht nicht nur das Potential paradoxaler Verkehrungen; darüber hinaus bergen sie die ganz andere Gefahr einer außerrechtlich induzierten Abweichung vom autonomiezentrierten Kindeswohlprinzip. Rechtlich-lebensweltliche Übersetzungen sind nämlich häufig ein Einfallstor dafür, dass Entscheidungsträger und Prozessbeteiligte – von der Richterin bis zum Sozialarbeiter – illegitimerweise auf ihre persönlichen Überzeugungen und Erziehungsvorstellungen, auf ihre milieu- und klassenspezifischen Familienbilder oder auf entwicklungspsychologische Normalitätsstandards rekurrieren, die dem Kind und seinem sozialen Kontext nicht angemessen sind (klassisch dazu: Goldstein et al. 1988: 41 ff.; vgl. auch Holland 2001). Eine erhellende Analyse dazu hat Mark Henaghan (2012) vorgelegt. Er zeigt an zahlreichen Beispielen auf, wie richterliche Überzeugungen in der Rechtsprechung das sehr partizipative, auf die Beteiligung von Kindern und die Berücksichtigung ihres Willens ausgerichtete Familienrecht Neuseelands unterlaufen.

nicht mehr nur um eine problematische Anwendung des Rechts und seiner normativen Intention; bei ihm wird vielmehr die dem Kindeswohlprinzip zugrundeliegende Autonomieorientierung selbst durch das Recht verzerrt, das heißt durch Vereinseitigung korrumpiert.

2.3 Verzerrungsparadoxie

Die dritte Quelle paradoxaler Effekte ergibt sich aus dem Umstand, dass die Inanspruchnahme des Rechts die Tendenz hat, einem individualistisch vereinseitigten Verständnis des Rechtssubjekts Vorschub zu leisten. Schließlich geht es beim Kindeswohl um Rechte und Rechtsansprüche, die im familiengerichtlichen Verfahren von allen Beteiligten auch gegeneinander geltend gemacht werden können.[31] Das Recht gibt den Akteuren ja gerade die Möglichkeit, ihre individuellen Rechtsansprüche ganz strategisch unter Aussetzung der Verständigungsorientierung gerichtlich durchzusetzen. Darin besteht sogar eine zentrale und unverzichtbare Funktion des Rechts. Man denke etwa nur an die Mutter, die sich mit allen rechtlichen Mitteln gegen das Sorgerecht ihres Mannes wendet, der ihre Kinder zuvor jahrelang misshandelt hat und nun mit Gewaltdrohungen auf die bevorstehende Separierung reagiert; oder an die Vierzehnjährige, die einer familialen Hölle des sexuellen Missbrauchs entkommen will und beim Jugendamt um eine Inobhutnahme ersucht. Gerade für die vulnerablen Akteure in solchen Konstellationen ist es von großer Bedeutung, aus der familialen Kommunikation mit einzelnen Familienmitgliedern austreten und die Durchsetzung ihrer Rechte mit Hilfe der Organe des Rechtsstaates auch gegen den Willen Dritter erzwingen zu können. In extremeren Fällen, in denen etwa das Recht auf gewaltfreie Erziehung in gravierender Weise verletzt wird, ist dies gewiss als eine Errungenschaft des Rechts zu begreifen: Gefährdete Familienmitglieder brauchen Rechte als »Trumpfkarten« (Arneil 2002: 86).

31 Das gilt partiell auch für Kinder. In § 1671 BGB, der die Übertragung der Alleinsorge bei Getrenntleben der Eltern regelt, heißt es beispielsweise in Abs. 1: »Leben Eltern nicht nur vorübergehend getrennt und steht ihnen die elterliche Sorge gemeinsam zu, so kann jeder Elternteil beantragen, dass ihm das Familiengericht die elterliche Sorge oder einen Teil der elterlichen Sorge allein überträgt. Dem Antrag ist stattzugeben, soweit 1. der andere Elternteil zustimmt, es sei denn, das Kind hat das 14. Lebensjahr vollendet und widerspricht der Übertragung, oder 2. zu erwarten ist, dass die Aufhebung der gemeinsamen Sorge und die Übertragung auf den Antragsteller dem Wohl des Kindes am besten entspricht.«

Die rechtsförmige Behandlung von Fragen des Kindeswohls, die längst nicht nur Fälle der unmittelbaren Kindeswohlgefährdung umfasst, kann jedoch nicht folgenlos für das Autonomieverständnis der betroffenen Akteure und die kulturell sich sedimentierende Vorstellung der kindlichen Selbstbestimmung bleiben. Die Linsen des Rechts trüben den Blick auf die intersubjektive Konstitution der Autonomie. Das Recht und das Konzept des Individuums als Träger von Rechten fördern eine Kultur, die vergisst, dass Autonomie sich intersubjektiv konstituiert und auf sozialen Austausch angewiesen ist. Unser aller Wille und noch mehr der des Kindes, überhaupt schon die identitätsrelevanten Motive und Bezugspunkte der Selbstbestimmung bilden sich, wenn die obigen Ausführungen (Abschnitt 1.2.3) richtig sind, dialogisch und kommunikativ heraus. Dem müsste ein Familienrecht, zumal eines mit einem autonomiezentrierten Konzept des Kindeswohls, sachlich und prozedural zu entsprechen versuchen. Stattdessen hebt das existierende Kindschafts- und Familienrecht die Interessen des Individuums hervor und grenzt diese gegen die Interessen anderer ab (siehe Minow und Shanley 1996: 22 ff.; Arneil 2002: 86 ff.; Reynaert, Bouverne-De Bie und Vandevelde 2012: 161 f.). Auf diese Weise treten das geltende Recht und seine Anwendung in Spannung zur Genese und inneren Struktur der sich intersubjektiv konstituierenden menschlichen Autonomie. Ein sachlich und prozedural auf die Austragung von Interessenkonflikten ausgerichtetes Recht verfehlt ohnehin auf weiten Strecken die bereits vorhandenen Selbstbestimmungskapazitäten des Kindes. Diese sind nämlich meist, viel stärker als Erwachsene dies erwarten, auf andere und deren Wünsche bezogen; außerdem rechnen Kinder in der ihnen eigenen Weisheit mit der Verbundenheit mit und Abhängigkeit von ihren Bezugspersonen (Trinder 1997; Thomas und O'Kane 1998; Mayall 2002: 112 ff.).

Das Recht indessen besitzt ein Potential, unser Verständnis für den kommunikativen Sozialraum zu deformieren, in dem Kinder einen Eigenwillen entwickeln können, der dafür notwendig ist, um überhaupt als rechtlich relevanter Akteur mit einer bestimmten Position auftreten zu können. Wenn Kinder und ihre familialen Bezugspersonen vor dem Recht nur noch als Träger individueller Rechte gesehen werden, wird dies, wie wir gesehen haben, gerade Kindern nicht gerecht. Das Recht hat demnach dann paradoxale Folgen, wenn es dazu animiert, die kindliche Abhängigkeit von anderen, zu denen starke affektive Bindungen bestehen, und die kommunikative Herausbildung ihres Eigenwillens nicht als konstitutive Merkmale ihrer Entwicklung zu autonomen Subjekten zu begreifen.

Die vom Recht induzierte Paradoxie ist in diesem Falle das Produkt eines verzerrten, das heißt eines individualistisch verkürzten oder solipsistischen Autonomieverständnisses. Als Kurzformel bietet sich hier daher der Terminus der *Verzerrungsparadoxie* an. In ihr wird der normative Anspruch, dem das Rechtsprinzip des Kindeswohls einmal zur Realisierung verhelfen wollte, vom Kurs seiner ursprünglichen Zielrichtung abgebracht. Im Nebel des Individualismus ist den an jenem Anspruch orientierten Handelnden eine angemessene Vorstellung davon abhandengekommen, wie die innere Struktur kindlicher Selbstbestimmung und der Entwicklungsweg zu einer autonomen Persönlichkeit beschaffen sind.

Gerade auf dem Feld des Familienrechts haben Autorinnen und Autoren schon länger auf das defizitäre Verständnis hingewiesen, das rechtliche Regelungen familialer Beziehungen häufig beherrscht, aus denen die kindliche Autonomie ja hervorgeht. Gisela Zenz hat das Problem schon Ende der 1970er Jahre gesehen und vor diesem Hintergrund folgende Anforderungen an das Kindesschutzrecht formuliert: »So wenig es ein Zurück zum undifferenzierten Recht der Familie, zum uneingeschränkten Respekt vor der Familienautonomie geben kann, […] so wenig ist es mit der isolierten Betrachtung und Durchsetzung individueller Rechte der Familienmitglieder – also hier der Kinder – getan« (Zenz 1979: 70). Es müssen immer, wie sie weiter argumentiert, die Beziehungen der Familienmitglieder berücksichtigt werden, zumal eine Gefährdung des Kindes stets eine Angelegenheit der gesamten Familie sei. Neuere Diagnosen im Bereich der Kindheitsforschung haben unterdessen festgestellt, dass sich in den westlichen Gesellschaften ein Verständnis von Kindern und Kinderrechten etabliert hat, dem Zenz gerade entgehen wollte. Unsere mit Kinderrechten verbundenen Vorstellungen haben, wie Kay Tisdall und Samantha Punch resümieren, ein verallgemeinertes Bild des Individuums erzeugt, das losgelöst von Beziehungen der Reziprozität und wechselseitigen Verantwortung sowie von weiteren sozialen und kulturellen Einbettungen zu existieren scheint (Tisdall und Punch 2012: 259).

Selbst Expertinnen und Experten aus dem Familienrecht monieren dessen individualistische Ausrichtung. Dabei haben sie vor allem die partielle Blindheit des Rechts gegenüber dem dichten Beziehungsnetz der Familie ins Visier genommen. So schreibt die Familienrechtlerin Kirsten Scheiwe: »Die rechtliche Konzeption von individuellen Interessen, die als voneinander unabhängig gedacht werden, bricht sich an der Wirklichkeit der interdependenten, dynamischen familialen Beziehungen und am kindlichen Erleben andauernder Elternkonflikte als starker Belastung.« (Scheiwe 2013: 228)

Auch Michael Coester betrachtet die Familie als einen »besonderen Regelungsgegenstand«, weil sie ein von Affekten und Intimität geprägtes Beziehungsgefüge darstellt, dessen ganzheitlicher Beschaffenheit das Recht nie voll wird entsprechen können. Vor dem Hintergrund einer Entwicklung, die das Kindeswohl immer stärker im Sinne von Rechtsansprüchen des Kindes begreift, gilt es Coesters Hinweis zu bedenken, dass »Rechtsansprüche im höchstpersönlichen Familienbereich« ein »hohes Desintegrationspotential« besitzen (Coester 2009: 19).

Rechte und ihre advokatorische Inanspruchnahme können das Spezifische der Familie und ihres psychosozialen Beziehungsgefüges wohl prinzipiell nur bedingt erfassen. Gewiss aber gibt es Verfahrenswege und institutionelle Arrangements, die diesem Gefüge und damit dem Nährboden kindlicher Selbstbestimmung besser oder schlechter gerecht werden. Hier sind international vergleichende Studien zwischen Systemen vonnöten, die eher auf die Kräftigung der individuellen Kinderrechte – etwa durch eine starke Rechtsstellung ihrer Anwälte oder rechtlichen Beistände – setzen oder auf kommunikative Settings wie das schottische Children's Hearing, in dem das Kind im Zusammenspiel mit den relevanten Bezugspersonen seine Sicht und Wünsche äußern, vielleicht sogar entwickeln kann.[32] Dies würde den Rahmen dieses Beitrags bei Weitem sprengen und muss wohl auch insgesamt weitgehend künftiger Forschung vorbehalten bleiben.

Zum Abschluss sei derweil etwas thesenhaft und tentativ festgehalten, auf welchen beiden Ebenen von der Verzerrungsparadoxie negative Effekte für das Kindeswohl zu erwarten sind. Die erste Ebene betrifft die *Deutungsmuster und Selbstverständnisse der Akteure*, die an den einschlägigen Gerichtsverfahren beteiligt sind. Richterinnen, Anwälte und Verfahrensbeistände, Gerichtsgutachterinnen, Sozialarbeiter und Eltern können durch die rechtliche Stellung des Kindeswohlprinzips dazu verleitet werden, das Kind nur noch in Begriffen seiner Rechte und Interessen zu sehen. Sogar Kinder kön-

32 Die drei Mitglieder des Children's Panel – einer Art lokalem Schöffengremium, aus dem sich auch der oder die Vorsitzende rekrutiert – entscheiden dann allerdings im Lichte des gesamten Hearings darüber, ob etwa Zwangsmaßnahmen angeordnet werden (Sutherland 2008: 789–860). Anders verhält es sich diesbezüglich mit dem aus Neuseeland stammenden Modell der Family Group Conferences, die freiwillige, aber ebenfalls professionell arrangierte Zusammenkünfte zur Lösung von kind- und familienbezogenen Problemen darstellen und mittlerweile in mehreren Ländern adaptiert wurden. Die von der Maori-Kultur inspirierte Zusammenkunft der erweiterten Verwandtschaft und kommunalen Gemeinschaft soll hier zunächst dazu führen, dass die Familie zusammen mit dem Kind selbst Lösungswege findet, die im Falle des Gelingens dann unter dem primären Gesichtspunkt des Kindeswohls administrativ bestätigt werden können (Swain 1995; Atkin 2012).

nen sich, insbesondere vom in den Gesetzestexten häufig genannten Alter von 14 Jahren an, dazu ermutigt fühlen, sich selbst vornehmlich als Träger von Rechten zu begreifen, die gegen andere in Anschlag gebracht werden können. Wo das der Fall ist, kann es nicht ohne verhängnisvolle Konsequenzen für die Interaktion in der Familie, aber auch für Gerichtsprozesse und die richterliche Entscheidungsfindung bleiben. Was hier aus dem Blickfeld der Akteure verschwindet, sind die sozialen Voraussetzungen für die kindliche Selbstbestimmung und ihre Entwicklung. Zugleich entgleitet ihnen das Verständnis für die kommunikative Formierung eines eigenen Willens und eigener Wünsche beim Kind. Bleibt das alles im gerichtlichen Verfahren sachlich und prozedural unberücksichtigt, resultieren daraus zwangsläufig Gefahren für das Wohl der Kinder, über die entschieden wird.

Diese Überlegung führt unmittelbar zur zweiten, damit zusammenhängenden Ebene, auf der die Verzerrungsparadoxie ihre negativen Wirkungen entfaltet. Sie liegt im *Bereich der Rechtsentwicklung und der damit verbundenen Modellierung gerichtlicher Prozeduren*. Wenn das Kindeswohlprinzip autonomiezentriert ist, müssen die rechtlichen Vorgehensweisen konsistent mit der sukzessiven Ausbildung und kommunikativen Einbettung der kindlichen Selbstbestimmung sein. Sie müssen berücksichtigen, dass es keinen »Kindeswillen« gibt, der völlig unabhängig von anderen existiert, und dass sogar die Äußerungen anderer im Gerichtsverfahren für die Herausbildung des kindlichen Willens hochgradig relevant werden können. Es bleibt jedoch zu überprüfen, ob die zuletzt entwickelten Instrumente des deutschen Familienrechts und der Kinder- und Jugendhilfe nicht neue Anfälligkeiten für die Verzerrungsparadoxie erzeugt haben. Durch die Stärkung der rechtlichen Stellung des Verfahrensbeistands gegenüber dem früheren Verfahrenspfleger (§§ 157 f. FamFG) werden etwa die Interessen betont, die der »Anwalt des Kindes« vertreten soll (vgl. Salgo 1996). Zweifellos zu begrüßen ist daran, dass der Verfahrensbeistand die Stimme des Kindes im gerichtlichen Kontext verstärken und entscheidungsrelevant zur Geltung bringen kann. Der damit verknüpfte, auf die individuellen Rechte und Interessen des Kindes gerichtete Zugang kann allerdings leicht dazu verführen, einen gebrauchsfertigen Willen des Kindes bereits anzunehmen, wo ein solcher noch gar nicht vorhanden ist und wo ein kommunikativ orientiertes Verfahren selbst zu seiner Herausbildung und Festigung hätte beitragen können. Je mehr sich die herrschende Rechtskultur daran gewöhnt, das Kindeswohl berührende Fragen in Termini von individuellen Rechten und Interessen zu behandeln, desto weniger wird sie geneigt sein, in der Weiterentwicklung des Rechts neue Ver-

fahrenswege zu generieren, die der kommunikativen Struktur der Betätigung und Entwicklung kindlicher Autonomie gerecht werden.

Ein bedeutender Nebeneffekt eines Zugangs zu Fragen des Kindeswohls, der die individuellen Rechte der Beteiligten akzentuiert, besteht darin, dass nur diejenigen in die Verfahren einbezogen werden, die Träger starker Rechte sind; das sind, neben den Kindern, vor allem ihre Eltern. Andere Personen, die für das Kind von Bedeutung sind, können nach geltender Rechtslage hingegen leicht vom gerichtlichen Geschehen und von einer gebührenden Berücksichtigung in den verhandelten Beziehungsarrangements ausgeschlossen werden – obwohl das deutsche Recht programmatisch verspricht, nicht nur die Bindungen des Kindes zu seinen Eltern zu schützen (siehe insbesondere §§ 1626 Abs. 3 und 1685 BGB). Wie wir aus empirischen Studien wissen, zählen Kinder häufig Personen zu ihrer Familie, die nicht biologisch mit ihnen verwandt sind, und unterhalten Beziehungen zu ihnen, die von einer quasiverwandtschaftlichen Affektivität und Solidarität geprägt sind (O'Brien, Alldred und Jones 1996; Mason und Tipper 2008). In Zeiten fragiler und unsteter Familienkonstellationen erwächst aus der Fixierung des Rechts auf die Eltern und die Sozialisation in der Kernfamilie ein großes Problem. Das Rechtssystem manövriert sich in eine Falle, wenn es zulässt, dass die eng umgrenzte Vorstellungswelt der triadischen Kleinfamilie auf Gesetzgebung und Rechtsprechung durchschlägt.[33] Es übersieht dann, wie wichtig außerfamiliale Beziehungen für die Autonomieentwicklung von Kindern und zumal von besonders vulnerablen Kindern sind.[34] Wenn sich das Kindeswohlprinzip im Zuge seiner rechtlich-institutionellen Umsetzung auf diese Weise vereinseitigt und verengt, untergräbt es die normative Basis, auf der es einmal beruht hat und der rechtlichen Intention nach immer noch beruht.

33 Zur Kritik an der rechtlich gestützten Durchsetzung eines triadischen Familienmodells und der dafür in Kauf genommenen Gefährdungen von Kindern siehe Sutterlüty und Mühlbacher (2018); Sutterlüty (2020).

34 Auf die verlustreichen Folgen für Kinder und Gesellschaft, die aus der allzu starken Eltern- oder Familienzentriertheit unserer Erziehungsvorstellungen resultieren, haben zuletzt einige Autorinnen und Autoren nachdrücklich hingewiesen (Gheaus 2011: 489 ff.; Archard 2015: 238 ff.; Honneth 2015: 167 ff.). Zur positiven und oft heilenden Wirkung von außerfamilialen Unterstützungs- und Solidaritätsnetzwerken gerade für Kinder, die etwa durch Flucht, Trennung oder Tod der Eltern einen dramatischen Verlust erlebt haben, siehe Jamieson und Highet (2013).

Literatur

Archard, David 2015: Children: Rights and Childhood. Third Edition. London und New York: Routledge.

Arneil, Barbara 2002: Becoming versus Being. A Critical Analysis of the Child in Liberal Theory, in: David Archard und Colin M. Macleod (Hg.): The Moral and Political Status of Children. Oxford und New York: Oxford University Press, 70–94.

Atkin, Bill 2012: New Zealand. The Emergence of Cultural Diversity, in: Elaine E. Sutherland (Hg.): The Future of Child and Family Law. International Predictions. Cambridge und New York: Cambridge University Press, 265–295.

Birnbacher, Dieter 2015: Paternalism in Education and the Future, in: Alexander Bagattini und Colin Macleod (Hg.): The Nature of Children's Well-Being. Theory and Practice. Dordrecht: Springer, 107–122.

Bishop, Sharon 1980: Children, Autonomy and the Right to Self-Determination, in: William Aiken und Hugh LaFollette (Hg.): Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power. Totowa: Rowman & Littlefield, 154–176.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang 1980: Elternrecht – Recht des Kindes – Recht des Staates. Zur Theorie des verfassungsrechtlichen Elternrechts und seiner Auswirkung auf Erziehung und Schule, in: Joseph Krautscheidt und Heiner Marré (Hg.): Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Band 14. Münster: Aschendorff, 54–98.

Bou-Habib, Paul und Serena Olsaretti 2015: Autonomy and Children's Well-Being, in: Alexander Bagattini und Colin Macleod (Hg.): The Nature of Children's Well-Being. Theory and Practice. Dordrecht: Springer, 15–33.

Brennan, Samantha 2014: The Goods of Childhood and Children's Rights, in: Françoise Baylis und Carolyn McLeod (Hg.): Family-Making. Contemporary Ethical Challenges. Oxford: Oxford University Press, 29–45.

Bröckling, Ulrich 2002: Vermittlung als Befriedung. Über Mediation, in: Kriminologisches Journal 34. 1, 2–20.

Bröckling, Ulrich 2013: Governing by Triangulation: On Mediation, in: Ian Cooper und Bernhard F. Malkmus (Hg.): Dialectic and Paradox. Configurations of the Third in Modernity. Oxford: Lang, 37–52.

Brosius-Gersdorf, Frauke 2012: Erziehungsrecht der Eltern und Kindeswohl – wer entscheidet über die Beschneidung von Jungen?, in: Juristische Arbeitsblätter 11, Editorial.

Bühler-Niederberger, Doris 2005: »Stumme Hilferufe hören« – Naturalisierung und Entpolitisierung deutscher Politik an der Wende zum 21. Jahrhundert, in: dies. (Hg.): Macht der Unschuld. Das Kind als Chiffre. Opladen: Verlag für Sozialwissenschaften, 227–259.

Burtt, Shelley 2002: The Proper Scope of Parental Authority. Why We Don't Owe Children an »Open Future«, in: Stephen Macedo und Iris Marion Young (Hg.): Nomos XLIV. Child, Family, and State. New York und London: New York University Press, 243–270.

Choudhry, Shazia und Helen Fenwick 2005: Taking the Rights of Parents and Children Seriously. Confronting the Welfare Principle under the Human Rights Act, in: Oxford Journal of Legal Studies 25. 3, 453–492.

Clayton, Matthew 2012: The Case against the Comprehensive Enrolment of Children, in: Journal of Political Philosophy 20. 3, 353–364.

Coester, Michael 2009: Die Rechte des Kindes, in: Kinder und Jugendliche im Sozialleistungssystem. Bundestagung des Deutschen Sozialrechtsverbandes e. V. 9./10. Oktober 2008 in Münster. Berlin: E. Schmidt, 7–28.

Cohen, Howard 1980: Equal Rights for Children. Totowa: Rowman & Littlefield.

Coupet, Sacha M. 2012: Beyond »Eros«. Relative Caregiving, »Agape« Parentage, and the Best Interests of Children, in: American University Journal of Gender, Social Policy and the Law 20. 3, 611–621.

Dethloff, Nina 2009: Kindschaftsrecht des 21. Jahrhunderts. Rechtsvergleichung und Zukunftsperspektiven, in: Zeitschrift für Kindschaftsrecht und Jugendhilfe 5. 4, 141–147.

Dettenborn, Harry 2010: Kindeswohl und Kindeswille. Psychologische und rechtliche Aspekte. Dritte, überarbeitete Auflage. München und Basel: Reinhardt.

Durkheim, Emile 1988 [1893]: Über soziale Arbeitsteilung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Eekelaar, John 1994: The Interests of the Child and the Child's Wishes. The Role of Dynamic Self-Determination, in: International Journal of Law and the Family 8. 1, 42−61.

Elster, Jon 1989: Solomonic Judgements. Studies in the Limitations of Rationality. Cambridge und New York: Cambridge University Press.

Fassin, Didier 2012 [2010]: Humanitarian Reason. A Moral History of the Present. Berkeley und Los Angeles, CA: University of California Press.

Fehlberg, Belinda, Bruce Smyth, Mavis Maclean und Ceridwen Roberts 2011: Legislating for Shared Time Parenting after Separation. A Research Review, in: International Journal of Law, Policy and the Family 25. 3, 318–337.

Feinberg, Joel 1980: The Child's Right to an Open Future, in: William Aiken und Hugh LaFollette (Hg.): Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power. Totowa: Rowman & Littlefield, 124−153.

Freeman, Michael 1992: Taking Children's Rights More Seriously, in: International Journal of Law and the Family 6. 1, 52–71.

Gardner, Richard A. 1992: The Parental Alienation Syndrome. A Guide for Mental Health and Legal Professionals. Cresskill, NJ: Creative Therapeutics.

Gheaus, Anca 2011: Arguments for Nonparental Care for Children, in: Social Theory and Practice 37. 3, 483–509.

Gheaus, Anca 2015: The »Intrinsic Goods of Childhood« and the Just Society, in: Alexander Bagattini und Colin Macleod (Hg.): The Nature of Children's Well-Being. Theory and Practice. Dordrecht: Springer, 35–52.

Giesinger, Johannes 2007: Autonomie und Verletzlichkeit. Der moralische Status von Kindern und die Rechtfertigung von Erziehung. Bielefeld: Transcript.

Goldstein, Joseph, Anna Freud und Albert J. Solnit 1974 [1973]: Jenseits des Kindeswohls. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Goldstein, Joseph, Anna Freud und Albert J. Solnit 1982 [1979]: Diesseits des Kindeswohls. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Goldstein, Joseph, Anna Freud, Albert J. Solnit und Sonja Goldstein 1988 [1986]: Das Wohl des Kindes. Grenzen professionellen Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Göppel, Rolf 2002: Frühe Selbständigkeit für Kinder − Zugeständnis oder Zumutung?, in: Wilfried Datler, Annelinde Eggert-Schmid Noerr und Luise Winterhager-Schmid (Hg.): Jahrbuch für Psychoanalytische Pädagogik, Band 12: Das selbständige Kind. Gießen: Psychosozial-Verlag, 32−52.

Griffiths, Jay 2013: Kith: The Riddle of Childscape. London: Hamish Hamilton.

Grillo, Trina 1991: The Mediation Alternative. Process Dangers for Women, in: Yale Law Journal 100. 6, 1545–1610.

Habermas, Jürgen 1981: Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Heide Ottosen, Mai 2006: In the Name of the Father, the Child and the Holy Genes. Constructions of »The Child's Best Interest« in Legal Disputes over Contact, in: Acta Sociologica 49. 1, 29−46.

Heilmann, Stefan 2014: Schützt das Grundgesetz die Kinder nicht? Eine Betrachtung der bisherigen Kammerrechtsprechung des BVerfG im Jahr 2014, in: Neue Juristische Wochenschrift 67. 40, 2904–2909.

Henaghan, Mark 2012: Why Judges Need to Know and Understand Childhood Studies, in: Michael Freeman (Hg.): Law and Childhood Studies. Current Legal Issues, No. 14. Oxford: Oxford University Press, 39–54.

Holland, Sally 2001: Representing Children in Child Protection Assessments, in: Childhood 8. 3, 322–339.

Honneth, Axel 1992: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Honneth, Axel 1993: Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik, in: Christoph Menke und Martin Seel (Hg.): Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 149–163.

Honneth, Axel 2015: Kindheit. Unstimmigkeiten unserer liberalen Vorstellungswelt, in: Monika Betzler und Barbara Bleisch (Hg.): Familiäre Pflichten. Berlin: Suhrkamp, 147–174.

Honneth, Axel und Ferdinand Sutterlüty 2011: Normative Paradoxien der Gegenwart, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 8. 1, 67–85.

Hunter, Rosemary 2007: Close Encounters of a Judicial Kind. »Hearing« Children's »Voices« in Family Law Proceedings, in: Child and Family Law Quarterly 19. 3, 283–303.

Jacobs, Melanie B. 2007: Why Just Two? Disaggregating Traditional Parental Rights and Responsibilities to Recognize Multiple Parents, in: Journal of Law and Family Studies 9. 2, 309–339.

James, Allison 2009: Agency, in: Jens Qvortrup, William A. Corsaro und Michael-Sebastian Honig (Hg.): The Palgrave Handbook of Childhood Studies. Basingstoke und New York: Palgrave Macmillan, 34−45.

Jamieson, Lynn und Gill Highet 2013: Troubling Loss? Children's Experiences of Major Disruptions in Family Life, in: Jane Ribbens McCarthy, Carol-Ann Hooper und Val Gillies (Hg.): Family Troubles? Exploring Changes and Challenges in the Lives of Children and Young People. Bristol: Policy Press, 135–150.

Joas, Hans 1992: Die Kreativität des Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Joas, Hans 1998: The Autonomy of the Self. The Meadian Heritage and its Postmodern Challenge, in: European Journal of Social Theory 1. 1, 7–18.

Lee, Nick 2001: Childhood and Society. Growing up in an Age of Uncertainty. Buckingham und Philadelphia: Open University Press.

Leu, Hans Rudolf 1996: Selbständige Kinder − Ein schwieriges Thema für die Sozialisationsforschung, in: Michael-Sebastian Honig, Hans Rudolf Leu und Ursula Nissen, (Hg.): Kinder- und Kindheit. Soziokulturelle Muster – sozialisationstheoretische Perspektiven. Weinheim und München: Juventa, 174−198.

Liebsch, Katharina 2017: Gemeinsame elterliche Sorge bei hochstrittigen Sorgerechtsfällen – eine Technologie des Kindeswohls, in: Ferdinand Sutterlüty und Sabine Flick (Hg.): Der Streit ums Kindeswohl. Weinheim und Basel: Beltz Juventa, 189–205.

Macdonald, Gillian S. 2017: Hearing Children's Voices? Including Children's Perspectives on Their Experiences of Domestic Violence in Welfare Reports Prepared for the English Courts in Private Family Law Proceedings, in: Child Abuse and Neglect 65, 1–13.

Mantle, Greg, Tina Moules, Ken Johnson mit Jane Leslie, Sarah Parsons und Ray Shaffer 2007: Whose Wishes and Feelings? Children's Autonomy and Parental Influence in Family Court Enquiries, in: British Journal of Social Work 37. 5, 785–805.

Mason, Jennifer und Becky Tipper 2008: Being Related. How Children Define and Create Kinship, in: Childhood 15. 4, 441–460.

Mason, Mary Ann 1999: The Custody Wars. Why Children Are Losing the Legal Battle, and What We Can Do about It. New York: Basic Books.

Mayall, Berry 2002: Towards a Sociology for Childhood. Thinking from Children's Lives. Buckingham und Philadelphia: Open University Press.

Merton, Robert K. 1972 [1936]: Die unvorhergesehenen Folgen zielgerichteter sozialer Handlung, in: Hans Peter Dreitzel (Hg.): Sozialer Wandel. Zivilisation und Fortschritt als Kategorien der soziologischen Theorie. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 169–183.

Meyers, Diana Tietjens 2005: Decentralizing Autonomy. Five Faces of Selfhood, in: John Christman und Joel Anderson (Hg.): Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays. New York: Cambridge University Press, 27–55.

Minow, Martha und Mary Lyndon Shanley 1996: Relational Rights and Responsibilities. Revisioning the Family in Liberal Political Theory and Law, in: Hypatia 11. 1, 4−29.

Mnookin, Robert H. 1975: Child-Custody Adjudication. Judicial Functions in the Face of Indeterminacy, in: Law and Contemporary Problems 39. 3, 226–293.

Mnookin, Robert H. und Lewis Kornhauser 1979: Bargaining in the Shadow of the Law. The Case of Divorce, in: Yale Law Journal 88. 5, 950–997.

Morrison, Fiona 2014: Children, Contact and Domestic Abuse. PhD in Social Policy. Edinburgh: University of Edinburgh.

Morrison, Fiona 2015: »All Over Now?« The Ongoing Relational Consequences of Domestic Abuse through Children's Contact Arrangements, in: Child Abuse Review 24. 4, 274–284.

Mühlbacher, Sarah 2020: Zur Persistenz der Erwachsenenzentrierung des Kinder- und Jugendhilferechts, in: Helga Kelle und Stephan Dahmen (Hg.): Ambivalenzen des Kinderschutzes − Empirische und theoretische Perspektiven. Weinheim: Beltz Juventa, 189−208.

Mühlbacher, Sarah und Ferdinand Sutterlüty 2019: The Principle of Child Autonomy. A Rationale for the Normative Agenda of Childhood Studies, in: Global Studies of Childhood 9. 3, 249–260.

Münder, Johannes, Barbara Mutke und Reinhold Schone 2000: Kindeswohl zwischen Jugendhilfe und Justiz. Professionelles Handeln in Kindeswohlverfahren. Münster: Votum.

Nunner-Winkler, Gertrud 2017: Kindliche Entwicklung im Spannungsfeld zwischen Fürsorge und Autonomie, in: Ferdinand Sutterlüty und Sabine Flick (Hg.): Der Streit ums Kindeswohl. Weinheim und Basel: Beltz Juventa, 90–112.

O'Brien, Margaret, Pam Alldred und Deborah Jones 1996: Children's Constructions of Family and Kinship, in: Julia Brannen und Margaret O'Brien (Hg.): Children in Families: Research and Policy. London: Falmer Press, 84–100.

Prout, Alan und Allison James 1997: A New Paradigm for the Sociology of Childhood? Provenance, Promise and Problems, in: Allison James und Alan Prout (Hg.): Constructing and Reconstructing Childhood. Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood. Second Edition. London und Basingstoke: Falmer Press, 7–33.

Reynaert, Didier, Maria Bouverne-De Bie und Stijn Vandevelde 2012: Between »Believers« and »Opponents«. Critical Discussions on Children's Rights, in: International Journal of Children's Rights 20. 1, 155–168.

Rosanvallon, Pierre 2010 [2008]: Demokratische Legitimität. Unparteilichkeit – Reflexivität – Nähe. Hamburg: Hamburger Edition.
Rosanvallon, Pierre 2013 [2011]: Die Gesellschaft der Gleichen. Hamburg: Hamburger Edition.
Salgo, Ludwig 1996: Der Anwalt des Kindes. Die Vertretung von Kindern in zivilrechtlichen Kindesschutzverfahren. Eine vergleichende Studie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Scheiwe, Kirsten 2013: Das Kindeswohl als Grenzobjekt – die wechselhafte Karriere eines unbestimmten Rechtsbegriffs, in: Reinhard Hörster, Stefan Köngeter und Burkhard Müller (Hg.): Grenzobjekte. Soziale Welten und ihre Übergänge. Dordrecht: Springer, 209–231.
Shaffer, Martha 2007: Joint Custody, Parental Conflict and Children's Adjustment to Divorce. What the Social Science Literature Does and Does Not Tell Us, in: Canadian Family Law Quarterly 26. 3, 285–313.
Simitis, Spiros 1975: Zur Situation des Familienrechts − Über einige Prämissen, in: ders. und Gisela Zenz (Hg.): Seminar: Familie und Familienrecht, Band 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 15−61.
Strasser, Philomena 2001: Kinder legen Zeugnis ab. Gewalt gegen Frauen als Trauma für Kinder. Innsbruck, Wien und München: StudienVerlag.
Strasser, Philomena 2003: Gewalt gegen Frauen in der Familie – ein Trauma für die Kinder, in: Studien zur Kinderpsychoanalyse, Band 19. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 41–83.
Sutherland, Elaine E. 2008: Child and Family Law. Second Edition. Edinburgh: W. Green.
Sutherland, Elaine E. 2012: Scotland. The Marriage of Principle and Pragmatism, in: dies. (Hg.): The Future of Child and Family Law. International Predictions. Cambridge und New York: Cambridge University Press, 363–397.
Sutterlüty, Ferdinand 2020: Das strukturelle Gewaltpotential der Familie, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 17. 1, 93–102.
Sutterlüty, Ferdinand und Sarah Mühlbacher 2018: Wider den Triadismus, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 15. 2, 119–137.
Swain, David 1995: Family Group Conferences in Child Care and Protection and in Youth Justice in Aotearoa/New Zealand, in: International Journal of Law and the Family 9. 2, 155–207.
Talmon, Anat und Kami Ginzburg 2016: The Nullifying Experience of Self-Objectification. The Development and Psychometric Evaluation of the Self-Objectification Scale, in: Child Abuse and Neglect 60, 46–57.
Thomas, Nigel und Claire O'Kane 1998: When Children's Wishes and Feelings Clash with Their »Best Interests«, in: International Journal of Children's Rights 6. 2, 137–154.

Tisdall, E. Kay M. und Fiona Morrison 2012: Children's Participation in Court Proceedings when Parents Divorce or Separate: Legal Constructions and Lived Experiences, in: Michael Freeman (Hg.): Law and Childhood Studies. Current Legal Issues 14. Oxford: Oxford University Press, 156–173.

Tisdall, E. Kay M. und Samantha Punch 2012: Not so »New«? Looking Critically at Childhood Studies, in: Children's Geographies 10. 3, 249–264.

Trinder, Liz 1997: Competing Constructions of Childhood. Children's Rights and Children's Wishes in Divorce, in: Journal of Social Welfare and Family Law 19. 3, 291–305.

Trinder, Liz, Christopher Jenks und Alan Firth 2010: Talking Children into Being in Absentia? Children as a Strategic and Contingent Resource in Family Court Dispute Resolution, in: Child and Family Law Quarterly 22. 2, 234–257.

Wapler, Friederike 2015: Kinderrechte und Kindeswohl. Eine Untersuchung zum Status des Kindes im Öffentlichen Recht. Tübingen: Mohr Siebeck.

Young, Iris Marion 2008 [1997]: Gedanken über Familien im Zeitalter von Murphy Brown. Über Gerechtigkeit, Geschlecht und Sexualität, in: Axel Honneth und Beate Rössler (Hg.): Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 313–342.

Zelizer, Viviana A. 2000: The Purchase of Intimacy, in: Law and Social Inquiry 25. 3, 817–848.

Zenz, Gisela 1979: Kindesmißhandlung und Kindesrechte. Erfahrungswissen, Normstruktur und Entscheidungsrationalität. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Zitelmann, Maud 2000: Das »Wohl des Kindes« – Zur Entwicklung des Kindschaftsrechts im zwanzigsten Jahrhundert, in: Meike Sophia Baader, Juliane Jacobi und Sabine Andresen (Hg.): Ellen Keys reformpädagogische Vision. Das Jahrhundert des Kindes und seine Wirkung. Weinheim und Basel: Beltz, 234–250.

Zitelmann, Maud 2001: Kindeswohl und Kindeswille im Spannungsfeld von Recht und Pädagogik. Münster: Votum.

Die neue Unsichtbarkeit von Ungleichheit. Normative Paradoxien im Geschlechterverhältnis

Kai-Olaf Maiwald und *Sarah Speck*

I.

Strukturen der Ungleichheit zwischen den Geschlechtern gehören zweifellos zur Realität moderner Gesellschaften. Aber diese Realität ist erklärungsbedürftig geworden. Patriarchale Strukturen sind nicht mehr selbstverständlich, zumindest nicht in den Gesellschaften des Globalen Nordens. Dafür spricht eine sich über die letzten Jahrzehnte vollziehende Entwicklung der steigenden Partizipation von Frauen an gesellschaftlichen Lebenschancen. Es lohnt, sich dies anhand einiger Zahlenbeispiele vor Augen zu führen:[1] Die Erwerbsquote von Frauen[2] stieg von 46 Prozent im Jahr 1970[3] auf 72,1 Prozent im Jahr 2018 und hat sich damit dem Anteil der erwerbstätigen Männer (79,6 Prozent) weitgehend angenähert (Statistisches Bundesamt 2019: 366). 2010 gehen etwa zwei Drittel der Mütter von minderjährigen Kindern einer bezahlten Arbeit nach, wobei Mütter mit Kindern im Alter von über 12 Jahren genauso häufig erwerbstätig sind wie kinderlose Frauen (Geißler 2014: 382). Im Bereich der Bildung ist die Unterrepräsentanz der Mädchen bei den mittleren und höheren Schulabschlüssen Anfang der 1980er Jahre verschwunden, 2017 lag der Anteil der Mädchen unter den Schüler_innen, die die allgemeine Hochschulreife erwarben, bei über 54 Prozent (ebd.: 376; Statistisches Bundesamt 2019: 97). Lag der Frauenanteil der Studierenden an Universitäten im Jahr 1965 noch bei 26 Prozent, so erreichte er im neuen Jahrtausend etwa 50 Prozent (Geißler 2014: 376 f.), ein Anteil, der sich seitdem relativ stabil hält (Statistisches Bundesamt 2019: 104 f.). Der Anteil der Frauen an den Promovierten stieg zwischen 1990 und 2011 von 28 Prozent

1 Die nachfolgenden Zahlen beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf die Bundesrepublik Deutschland.

2 Es handelt sich dabei um den Anteil der Erwerbstätigen unter den Frauen im Alter von 15 bis 65 Jahren.

3 Nur Westdeutschland.

auf 45 Prozent (Geißler 2014: 388). Auch die Aufstiegschancen von Frauen haben sich erheblich verbessert, obwohl sie sich immer noch im Verhältnis zum Anteil an der Erwerbsbevölkerung insgesamt auf vergleichsweise niedrigem Niveau bewegen. So lag der Anteil der Frauen in Führungspositionen über alle Branchen hinweg im Jahr 2012 bei 28,7 Prozent (Statistisches Bundesamt 2014: 470), der Anteil der Frauen an den Leitungspositionen der obersten Bundesbehörden 2019 bei 36 Prozent (Statistisches Bundesamt 2020: 6 f.) und der Anteil der Richterinnen und Staatsanwältinnen betrug 2010 immerhin 41 Prozent (Geißler 2014: 387). Bemerkenswert ist auch die Entwicklung des Frauenanteils an den Abgeordneten im Deutschen Bundestag: er stieg seit 1983 von 9,8 Prozent auf 36,3 Prozent im Jahr 2013 (Bundeszentrale für politische Bildung 2017).[4] Diese Annäherung der Partizipationschancen spiegelt sich auch im Bereich der Paarbeziehungen. Ende der 2000er Jahre ließ sich bei mehr als 50 Prozent der heterosexuellen Paare ohne Kinder eine annähernde Gleichverteilung der Hausarbeit (Waschen, Putzen, Kochen) ausmachen (Dechant et al. 2014: 155 f.). Die Beteiligung der Väter an der Kinderfürsorge hat insbesondere seit den 1970er Jahren zugenommen, auch im Verhältnis zu der Zeit, die von Müttern aufgewendet wird (Überblick bei Maiwald 2010). So verbrachten Anfang der 2000er Jahre Väter, deren jüngstes Kind jünger als drei Jahre alt war, an den Werktagen durchschnittlich 3,4 Stunden, an den Wochenenden täglich etwa sieben Stunden mit dem Kind (vgl. Mühling 2007).

Diese Befunde verdeutlichen, dass in der Angleichung der Lebenschancen erhebliche Fortschritte zu verzeichnen sind. Kann vor dem Hintergrund der so skizzierten Entwicklungen die Idee der Geschlechtergleichheit als schon realisiert erscheinen? Ist es möglich, dass in der Alltagswahrnehmung die Welt als eine wahrgenommen wird, in der Frauen und Männer die gleichen Rechte und Chancen haben? Denn Strukturen der Ungleichheit zwischen den Geschlechtern gehören zweifellos zur Realität moderner Gesellschaften und die vorstehend gezeichnete Erfolgsgeschichte stellt ein nur einseitiges Bild dar: Hinter der Erwerbsquote der Frauen stehen in viel höherem Maße als bei Männern Teilzeitbeschäftigung oder geringfügige Beschäftigung, die bei Müttern insbesondere nach der Geburt des ersten Kindes zunehmen; von Frauen geleistete und als »weiblich« geltende Arbeit wird durchschnittlich immer noch geringer entlohnt als männliche; die Beschäf-

4 Allerdings sank er zu Beginn der Wahlperiode 2017 auf 30,9 Prozent (Bundeszentrale für politische Bildung 2017), eine Entwicklung, die im Wesentlichen auf den Einzug der Partei AfD zurückgeht.

tigung entspricht in geringerem Maße als bei Männern den in den Bildungsinstitutionen erreichten Abschlüssen; die Aufstiegschancen für Frauen sind deutlich schlechter und sie sind am ehesten in eben jenen Bereichen gegeben, die nach gängigen Geschlechterstereotypen als »weiblich« erscheinen; die »gläserne Decke« ist eine allgemeine Realität, mit der Karrieren von Frauen konfrontiert sind; auch die häusliche Arbeitsteilung ist vom Umfang her noch weit entfernt von einer Gleichverteilung, vor allem bei Familien mit Kindern, und sie folgt auch hinsichtlich der konkreten Tätigkeitsbereiche immer noch geschlechterstereotypen Mustern (Reparaturen und Müll auf der einen Seite, Wäsche und putzen auf der anderen); Väter haben zwar insgesamt mehr Sorgearbeit übernommen, allerdings liegt der Großteil der alltäglichen Sorgeaufgaben immer noch bei Müttern. Diese Phänomene sind Teil unserer Lebensrealität, ebenso wie die gleichbleibenden Zahlen sexueller Übergriffe und geschlechtsbezogener Gewalttaten, unter denen insbesondere Frauen leiden, aber auch jene, die aus der kulturellen Ordnung der heterosexuellen Zweigeschlechtlichkeit herausfallen. Und auch dann, wenn Gesellschaftsmitglieder nicht von den aufgezählten Phänomenen betroffen sein sollten, kann davon ausgegangen werden, dass die Phänomene ihnen zumindest bekannt sind, schließlich werden sie nicht nur im sozialwissenschaftlichen, sondern auch im öffentlichen Diskurs verhandelt.

Gleichwohl scheint es so zu sein, als würde das Bewusstsein von Ungleichheitsstrukturen langsam verblassen. Angelika Wetterer (2003) zufolge sind sie immer weniger in dem, was sie »Differenzwissen« nennt, präsent. Dazu passt auch eine neue Unbefangenheit in der Inanspruchnahme geschlechterdifferenzierender symbolischer Muster, die durchaus auch Milieus mit einer höheren Ausstattung an Bildungs- und ökonomischem Kapital erfasst hat, jene also, in denen die Gleichheitsnorm als besonders verankert gilt. Gemeint sind hier Phänomene wie etwa die neue Macht der Farbe Rosa in der Kinderbekleidung; die zunehmende Geschlechterdifferenzierung in der Spielzeugabteilung, aber auch in den Regalen mit Kinderbüchern; die offensiv in Anspruch genommene Männlichkeit beim Grillen oder im »Barber-Shop«; die betonte Inszenierung von Männlichkeit und Weiblichkeit bei Hochzeitsfeiern und Junggesellen- bzw. Junggesellinnen-»Abschieden«. All dies sind im Übrigen Phänomene, die ebenfalls im öffentlichen Diskurs präsent sind. Dennoch scheint die Beteiligung daran für Akteure keine Rolle zu spielen. Die sozialwissenschaftliche Forschung steht damit gegenwärtig vor einem doppelten Erklärungsproblem. Sie muss die Persistenz von Ungleichheitsstrukturen und gleichzeitig ihre schwindende Präsenz im Alltagsbe-

wusstsein erklären. In diesem Zusammenhang fehlt bislang noch ein wichtiger Aspekt. Denn all das, von dem bislang die Rede war, ist ohne die Berücksichtigung einer normativen Entwicklung nicht zu verstehen. Denn erst vor dem Hintergrund der sukzessiven Durchsetzung der Idee der Gleichheit von Frau und Mann sind die eingangs angesprochenen Angleichungen der Lebenschancen als »Fortschritt« zu bewerten. Und erst vor dem Hintergrund ihrer allgemeinen Geltung wird die Persistenz von Ungleichheiten zum gegenwärtig zentralen Erklärungsproblem (vgl. Evans 2017). Sie wäre kein Rätsel, wenn es nicht »eigentlich anders sein sollte« – das ist im Grunde schon in der Semantik der Rede von »Persistenz« enthalten.

Die sukzessive Durchsetzung der Idee der Gleichheit bis hin zu ihrer Institutionalisierung als allgemein geltende Norm ist bekanntlich Resultat sozialer Kämpfe. Deren zentrale Protagonistinnen waren die feministischen Bewegungen der ersten und zweiten Welle. Mit den Revolutionen des ausgehenden 18. Jahrhunderts trat die Idee der Gleichheit zwar praktisch in die Welt, die gesellschaftlichen Strukturen blieben davon jedoch weitgehend unberührt, was unter anderem daran lag, dass sie durch biologisierende Deutungen des unterschiedlichen »Wesens« der Geschlechter konterkariert wurde, die im 19. Jahrhundert eine Ideologie für die patriarchalen Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft lieferten (vgl. Hausen 1978; Honegger 1991). Die erste Frauenbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts brachte demgegenüber die Idee der Gleichheit wieder zur Geltung und führte zu einer ersten Verankerung basaler Partizipationsrechte: Wahlrecht, Bürgerrechte, Zugang zu Ausbildungsinstitutionen. Die zweite Frauenbewegung machte seit den 1970er Jahren deutlich, dass die Beseitigung von Ungleichheit nicht in der Verankerung dieser formalen Partizipationsrechte aufgeht. So wurden nicht nur weiterhin bestehende formale Ungleichheiten bekämpft, sondern auch informelle Macht- und Herrschaftsstrukturen, in der Erwerbswelt ebenso wie in Paarbeziehungen und Familien, in Mustern der Arbeitsteilung ebenso wie in der Kultur der Sexualität. Diese Entwicklung führte in den folgenden Jahrzehnten zu vielfältigen Reformen im Familien- und Strafrecht sowie zu einer Verankerung von Gleichstellungspolitik. Die Idee der Gleichheit wurde als eine allgemein geltende Norm immer mehr in den Köpfen der Gesellschaftsmitglieder verankert. Dass Frauen und Männer in allen gesellschaftlich relevanten Hinsichten als gleich anzusehen sind, ist normativ mittlerweile weitgehend durchgesetzt. Während vor gut dreißig Jahren in Westdeutschland öffentlich diskutiert wurde, ob nicht zumindest bestimmte Berufsbereiche für Frauen vielleicht doch nicht geeignet seien, muss heute

nicht mehr argumentiert werden, dass die materiale Grundlage für eine Gleichbehandlung auch wirklich vorliegt, dass Frauen auch rechnen oder Führungspositionen bekleiden können und Männer sich um Kinder kümmern können und fähig sind, Hausarbeit zu verrichten. Vor gut dreißig Jahren waren Paare, die Hausarbeit und Erwerbsarbeit gleich verteilen wollten, noch Heroen des Egalitarismus – heute handelt es sich um eine Anforderung, vor der jedes Paar steht.[5]

Man muss dabei berücksichtigen, dass »Normen« im hier verstandenen – soziologischen – Sinne nicht mit den Präferenzen oder den Idealen von Individuen gleichzusetzen sind. Vielmehr handelt es sich um Erwartungshaltungen, die einen allgemeinen Geltungsanspruch erheben. Wenn eine Norm in diesem Sinne institutionalisiert ist, dann wissen die Gesellschaftsmitglieder, was von ihnen erwartet wird und orientieren sich an diesen Erwartungen – und zwar auch dann, wenn sie ihren eigenen Präferenzen nicht entsprechen. Konformität in den Handlungen der Individuen wird damit nahegelegt, ist aber nicht zwingend. Entscheidend ist, dass es mit der Institutionalisierung einer Norm begründungsbedürftig geworden ist, wenn Handlungen ihren Erwartungen nicht entsprechen. Eine derartige Verteilung von Begründungslast ist Ausdruck der »Kraft« einer Norm als sozialer Tatsache. So war es in den 1950er Jahren sicherlich begründungsbedürftig, wenn eine verheiratete Frau einer Erwerbstätigkeit nachging; gegenwärtig ist es begründungsbedürftig, wenn sie das nicht tut. Ähnlich, wenn auch vielleicht nicht ganz in dem Maße, stehen Väter unter Rechtfertigungsdruck, wenn sie sich nicht an der Kinderfürsorge beteiligen. Und Organisationen, die einen geringen Frauenanteil aufweisen, müssen sich nicht nur rechtfertigen, sondern stehen unter der Anforderung, praktische Maßnahmen zur Behebung dieses Umstandes zu ergreifen.[6] Die Behauptung der allgemeinen Geltung der Gleichheitsnorm wird durch den Verweis auf die Tatsache, dass immer wieder von Einzelnen oder gesellschaftlichen Gruppen entgegenstehende Ansichten vertreten werden, das heißt Ansichten, die eine grundlegende Verschiedenheit von Frauen und Männern als Begründung für soziale Ungleichheiten behaupten, nicht in Frage gestellt: Der Bereich des Meinens und Dafürhaltens, der Deutungsversuche, ist ebenso von sozialer Praxis zu

5 Dass gleichwohl längst nicht jedes Paar dieser Anforderung entspricht, wurde schon angesprochen. Das gehört zu den gegenwärtig intensiv beforschten Rätseln der Persistenz von Ungleichheiten.

6 Wer hätte noch vor wenigen Jahren gedacht, dass sich selbst eine konservative Partei wie die CDU zu einer »Frauenquote« entschließen würde?

unterscheiden wie von sozialen Normen. Tatsächlich bestätigen solche Artikulationen in aller Regel die Geltung der Norm, indem sie sich ausdrücklich gegen die Gleichheitsunterstellung wenden.

Es ist also vor allem die allgemeine Geltung der Gleichheitsnorm, die die Persistenz von Ungleichheitsstrukturen als ein Rätsel erscheinen lässt, das sozialwissenschaftlich zu lösen ist. Und natürlich stellen sie im Lichte der Norm auch einen Missstand dar, den es politisch zu beheben gilt. Wir werden im Folgenden eine Erklärungslinie entwickeln, die sich auf die vorstehend skizzierte normative Entwicklung selbst bezieht. Die Idee ist, dass wir es hier mit einer paradoxen Erfolgsgeschichte zu tun haben. Wir sind nicht die ersten, die sie formulieren. So spricht Wetterer in schon im Titel eines Beitrags von einem »erfolgreichen Scheitern feministischer Kritik« (Wetterer 2013), Angela McRobbie davon, dass die institutionellen Erfolge des Feminismus »gegenwärtig ausgehöhlt und unterminiert werden« (McRobbie 2010: 47). Wir werden die These vertreten, dass das Scheitern, also die Reproduktion von Ungleichheitsstrukturen trotz einer wie selbstverständlichen Orientierung an feministischen Positionen, mit der Gleichheitsidee selbst zusammenhängt: Die sukzessive Etablierung der Idee der Gleichheit der Geschlechter selbst führt zu einer Persistenz und – wie sich zeigen wird – zu einer neuen Verfestigung von sozialen Strukturen der Ungleichheit, und damit zu einer Verkehrung des Fortschritts, der von ihr ausging. Es liegt von vornherein auf der Hand, dass ein solcher Zusammenhang empirisch eine gewisse Komplexität aufweist, denn die Gleichheitsnorm kann unmöglich Ungleichheit einfach aus sich heraus erzeugen, sondern erst unter bestimmten sozialen Bedingungen. Es müssen bestimmte Strukturveränderungen von dem normativen Wandel ausgelöst werden und andererseits bedarf es spezifischer sozialer Praxen, die die Ungleichheit weiter tragen. Ein Vorteil der Erklärung des Fortbestehens von Ungleichheiten über eine normative Paradoxie besteht darin, dass damit gleichzeitig auch eine Erklärung für das Schwinden des Bewusstseins von Ungleichheiten und für das Aufkommen einer neuen Unbefangenheit in der Inanspruchnahme von symbolischen Geschlechterdifferenzierungen geboten werden kann. Das entscheidende Moment dabei ist, dass die Geltung der Gleichheitsnorm zu einer De-Thematisierung der Kategorie »Geschlecht« und der damit verbundenen Ungleichheitsstrukturen führt. Eine De-Thematisierung von Geschlechterungleichheiten gleichsam im Namen der Gleichheit ist – in der Terminologie der klassischen Wissenschaftstheorie – dabei gleichzeitig Explanans (ein Erklärungsmoment für die Persistenz von Ungleichheitsstrukturen) und Expla-

nandum (sie muss als eine paradoxale Struktur beschreibbar und erklärbar sein). Wie man diese Struktur einer De-Thematisierung gleichsam im Namen der Gleichheit zu verstehen hat, soll im Folgenden anhand empirischer Analysen und Befunde dargestellt werden.

II.

Diese empirischen Analysen und Befunde stammen aus dem Forschungsprojekt »Paradoxien der Gleichheit in Eltern-Kind-Beziehungen«, das als Teil des Projektverbundes »Verhandlungsformen normativer Paradoxien« in seiner Arbeit von der VolkswagenStiftung 2015–2018 finanziell gefördert wurde. In unserem Forschungsprojekt haben wir die Bedeutung der Kategorie »Geschlecht« in Eltern-Kind-Beziehungen untersucht. Besonders ging es um die Frage, wie gleichheitsorientierte Eltern damit umgehen, wenn ihre Kinder geschlechtstypische Verhaltensweisen an den Tag legen. Dazu haben wir lange Forschungsgespräche mit Eltern und ihren jugendlichen Kindern (im Alter zwischen 14 und 19 Jahren) geführt und analysiert. Insgesamt haben wir in zwölf Familien, die man grob der gebildeten Mittelschicht zuordnen könnte, Einzelinterviews mit allen Familienmitgliedern geführt. In dem qualitativen Projekt ging es nicht darum, Aussagen über die Lebenswirklichkeit der Gesamtbevölkerung zu treffen, vielmehr wollten wir Zusammenhänge im Spannungsfeld von Gleichheit und Ungleichheit identifizieren. Das war auch der Grund dafür, dass wir vorwiegend Angehörige eines auch subjektiv mutmaßlich betont egalitär eingestellten Milieus befragt haben. Die Interviews wurden weitgehend offen geführt, das heißt es wurden vorwiegend Fragen gestellt, die zur erzählenden Darstellung von Begebenheiten und Zusammenhängen anregten; dabei wurde den Relevanzkriterien gefolgt, die die Interviewpartner selbst in ihren Schilderungen und Deutungen implizit in Anschlag brachten. Falls bestimmte Themen nicht in diesem Sinne »wie von selbst« zur Sprache kamen, wurden entsprechende Nachfragen gestellt. Die Audioaufzeichnungen wurden detailliert, das heißt wortwörtlich verschriftet und einer detaillierten Analyse unterzogen, die dem Methodenprogramm der Objektiven Hermeneutik – einem im Kreis der qualitativen Verfahren der Sozialforschung prominenten Ansatz – folgte (vgl. zum Beispiel Oevermann 1981 und 2000; Wernet 2009; Maiwald 2018).

In den Fallanalysen konzentrieren wir uns zunächst auf die Jugendlichen als diejenigen, die auch vom Elternhaus aus unter Bedingungen der Orientierung an der Idee der Gleichheit aufgewachsen sind. Wir haben relativ kurze Interviewstellen ausgewählt, die besonders geeignet sind, die Struktur einer De-Thematisierung von Geschlechterungleichheit zu verdeutlichen. Die Darstellung erfolgt dabei so, dass man auch ohne weitere Kenntnisse der Analysemethode dem Gang der Argumentationen folgen kann. Was heißt nun »De-Thematisierung«? Wo dabei doch impliziert ist, dass etwas als mögliches Thema gleichzeitig gewissermaßen im Raum steht, also präsent ist? Es heißt also nicht, dass es für die Akteure Geschlechterungleichheiten schlicht nicht gibt. So einfach ist es nicht. Wie kann man sich vorstellen, dass Ungleichheitsstrukturen ausgeblendet werden, wenn sie gleichzeitig durchaus bekannt sind? Um die Struktur von De-Thematisierung und die Rolle der Gleichheitsnorm dabei zu verstehen, muss man genauer hinschauen und auch unauffällige Stellen in den Interviews einer detaillierten Analyse unterziehen.

III.

Den Anfang macht das Interview mit der fünfzehnjährigen Gesa Amman. Während sich die von uns befragten Jugendlichen allesamt auf die Frage nach einer möglichen Ungleichbehandlung durch Lehrerinnen und Lehrer sehr ausführlich über vermeintliche oder tatsächliche Ungerechtigkeiten in der Notengebung auslassen, sind sexualisierte Übergriffe im oder außerhalb des Schulunterrichts kaum ein Thema. Gesa gehört zu denen, die darauf zu sprechen kommen. (Das ist eine herausgehobene Form von Ungleichheit, da es hier nicht allein um eine Ungleichverteilung geht – Mädchen sind davon stärker betroffen als Jungen –, sondern gleichzeitig auch um einen personalen Machtmissbrauch und eine entsprechend personale Verletzung der psychophysischen Integrität.) Auf eine Frage, die gleichzeitig auf Unterschiede in der Fächerwahl der Jugendlichen und eine mögliche unterschiedliche Behandlung von Mädchen und Jungen durch Lehrer abhob, antwortet sie zuerst auf den ersten Aspekt. Der folgende Interviewausschnitt beginnt mit einer Nachfrage, die sie im Anschluss von sich aus stellt:

»Gesa: Und # ob Lehrer anders mit einem umgehen # also, meinen Sie auch, dass es, so zum Beispiel, dass die Männer irgendwie Mädchen bevorzugen oder so was?

Interviewerin: Zum Beispiel so was. In bestimmten Fächern oder bei bestimmten Lehrern.

Gesa: Wir ham so ein, zwei Lehrer, wo man das so ’n bisschen merkt, der macht dann halt irgendwie so, so Witze, zum Beispiel meine Freundin sitzt dann oft so im Unterricht und dann hat sie ’n Loch am Knie, und dann sagt der irgendwie so, hach, jetz mach mal dein Knie da wech, ich kann mich ja gar nich konzentrieren und so. (lacht) Und das is dann # jaaa, nich so angemessen, aber sonst isser ganz entspannt.

Interviewerin: Wie, wie fühlt man sich da als Mädchen, wenn man so vom Lehrer angesprochen wird? Also, auch wenn dir das nich passiert is, aber deine Freundin, nimmt die das dann mit Humor? Oder fühlt die sich dann irgendwie auch gekränkt? Is das so ’ne Grenzüberschreitung?

Gesa: Ja, ich glaub, bei dem, also, sie hat’s relativ mit Humor genommen. Und # der meint das halt auch aus Spaß, der is so, einfach so drauf. Und # sonst isser eigentlich ’n ganz netter Lehrer, aber # ja, das is so ## ja, die hat’s eigentlich auch mit Humor genommen.« (395–412)

Diese Passage soll jetzt in ihrer sequenziellen Struktur analysiert werden. Dazu gehört, dass – anders als beim gewöhnlichen Sinnerschließen während des Lesens – nicht von vornherein der Gesamtzusammenhang der Äußerungen in den Blick genommen wird, sondern die Interpretation sich in gewisser Weise dem anpasst, was man tatsächlich in solchen Interaktionen tut, nämlich eine Äußerung nach der anderen zu tätigen. Entsprechend wird in der Analyse zunächst ausgeblendet, was im späteren Gesprächsverlauf gesagt wird. Und es wird versucht, sukzessive die Verknüpfung der einzelnen »Züge« im Verlauf der Äußerungen herauszuarbeiten. Ebenfalls geht es nicht von vornherein darum, was die Akteure mit dem, was sie sagen, wohl sagen *wollen*, sondern im Zentrum steht das, was sie tatsächlich sagen. Dessen Bedeutung wird ohne Rekurs auf die mutmaßlichen Motive der Akteure herausgearbeitet.

Obwohl in der ursprünglichen Frage der Interviewerin die Rede von »Lehrern« noch eine rollenförmige Interpretation zugelassen hätte (Lehrerinnen und Lehrer bevorzugen oder benachteiligen möglicherweise Mädchen), geht Gesas Deutung klar in Richtung eines sexualisierten Zusammen-

hangs. Sie spricht von »die Männer« und »Mädchen«; damit ist eine heterosexuelle Spannung impliziert. Verstärkt wird dies noch durch das »bevorzugen«, denn es wäre ja ebenfalls denkbar, dass Lehrer Mädchen auch benachteiligen könnten. Zudem ist die Bevorzugung im Unterricht in ihrer Darstellung nur eine mögliche Variante des sexualisierten Übergriffs, den Mädchen durch Lehrer erfahren können, denn mit den »irgendwie« und »oder so was« ist ein weiterer, diffuser Horizont aufgespannt. Gesa hat also durchaus von sich aus die Möglichkeit einer sexualisierten Überschreitung der rollenförmigen Beziehung von Lehrern und Schülerinnen im Blick. Das ist ihr präsent. Und dabei geht sie auch wie selbstverständlich davon aus, dass diese Überschreitung etwas ist, das eher Mädchen betrifft als Jungen, denn das ist das »Beispiel«, das sie wählt, und sie versucht nicht, wieder die allgemeinere Perspektive des anfänglichen »mit einem umgehen« herzustellen (zum Beispiel mit der Ergänzung »oder Lehrerinnen Jungen«).

An dieser Perspektive hält sie auch fest, obwohl die anschließende Äußerung der Interviewerin das Themenfeld zu öffnen bemüht ist. Mit dem Anschluss »Wir ham so ein, zwei Lehrer« greift sie zunächst den angebotenen Einzelfallbezug auf, stellt ihn aber gleich mit dem »wo man das so ’n bisschen merkt« implizit wieder in einen allgemeinen Zusammenhang. Hier ein Beispiel für die Verwendung aus einem ganz anderen Kontext: »Heinz stottert, hat das aber gut im Griff. Wo man das so ’n bisschen merkt, ist, wenn er sehr aufgeregt ist.« Man erkennt hier, dass mit dieser Wortwahl ein grundsätzlich gegebener Sachverhalt angesprochen ist, der sich nur nicht immer äußert bzw. nicht immer erkennbar ist. Dieser Sachverhalt ist im vorliegenden Kontext von der Sequenzstelle die Bevorzugung von Mädchen aufgrund einer heterosexuellen Spannung. Darauf verweist das »das« in ihrer Äußerung. Die meisten männlichen Lehrer haben sich, so könnte man den impliziten Zusammenhang weiterführen, professionell im Griff – nur die beiden, die sie im Blick hat, nicht ganz. Wichtig ist, dass sich die Struktur der allgemeinen Präsenz eines Risikos sexualisierter Übergriffe für Mädchen reproduziert.

»[…] der macht dann halt irgendwie so, so Witze [...].«

Jetzt ist es nur noch ein Lehrer, und zwar ein Lehrer, den sie selbst hat, das heißt, sie verfügt über eigene Erfahrungen, die sie hier zu benennen versucht. Das ist für sie nicht ganz so einfach, das »so, so« markiert eine Suchbewegung. Sein Verhalten wird mit dem »halt« in den Bereich des Selbstverständlichen, nicht weiter Erläuterungsbedürftigen gerückt. Dabei lässt sich

schon am »der macht« erkennen, dass es um ein verbales Verhalten geht, nicht etwa um Blicke oder Berührungen. »Der macht dann halt irgendwie so« könnte ergänzt werden mit: Sprüche, Andeutungen, Bemerkungen. Gesa findet als Ergänzung »Witze«. Ohne hier ausführlich auf die Frage einzugehen, was »Witze machen« in Interaktionen bedeutet, kann man doch festhalten, dass es dabei immer um ein Angebot informeller Beziehungsstiftung geht. Ob auf Kosten anderer oder nicht – »Witze machen« dient der Unterhaltung, ist damit also immer etwas Informelles; es erzeugt, wenn es denn gelingt, eine Wir-Gruppe. Damit wird der Übergriff, der hier von ihr geschildert werden soll, von vornherein entschärft.

»[…] zum Beispiel meine Freundin sitzt dann oft so im Unterricht […].«

Sie bringt ein konkretes Beispiel, das ihre Freundin betrifft und sie damit potentiell in besonderer Weise affiziert; das Mitgefühl ist in besonderer Weise herausgefordert, die Empörung wäre hier potentiell besonders groß. Dabei ist bemerkenswert, dass das Beispiel überhaupt mit einem Verhalten ihrer Freundin beginnt. Das wird hier als Ausgangspunkt gesetzt. Was immer der Lehrer dann tut, es ist eine Reaktion. Das Verhalten ihrer Freundin ist nun kein singuläres, sondern geschieht »oft«. Und es kann sich natürlich nicht um das bloße im Unterricht Sitzen handeln, denn das tun ja alle Schüler_innen. Vielmehr sitzt die Freundin »so«. Was es damit auf sich hat, bleibt hochgradig implizit. Vom thematischen Kontext her muss es sich aber um eine Art des Sitzens handeln, die einen Bezug zur heterosexuellen Spannung aufweist, sei es von ihrer Kleidung oder ihrer Körperhaltung her.

»[…] und dann hat sie ’n Loch am Knie, […].«

Das ist jetzt keine Reihung, sondern eine Ergänzung, die eigentlich anders hätte eingeführt werden müssen, etwa mit einem »zum Beispiel hatte sie mal«. Aber diese Schwäche der Explikation kennzeichnet allgemein ihre Schilderung hier. Die ganzen »dann« sind hier nicht zeitlich zu verstehen (»erst x, dann y«), sondern im Sinne eines Zusammenhangs (»wenn x, dann y«), wobei jedoch bezeichnenderweise das konditionierende Element ungenannt bleibt. Man hat sozusagen eine Folge von Folgen. Aber von was? Als Bezug kommt hier nur die heterosexuelle Spannung selbst in Frage. Teil der latenten Struktur dieser Äußerungen ist also wiederum die Annahme, dass die heterosexuelle Spannung – in der Schule? überall? – allgegenwärtig ist. Man kann sie unterdrücken, wie die meisten professionell agierenden Lehrer, und man kann sie gewissermaßen aktivieren, was dann eine Reihe von

»dann« erzeugt. Mit der Einleitung des Beispiels wird nun der Freundin selbst die Aktivierung zugerechnet. Sie ist es, die mit einer unbenannt bleibenden Körperhaltung und/oder einem »Loch am Knie« die Spannung aktiviert. Was hat es mit dem »Loch am Knie« auf sich? Es kann sich nur um eine lange Hose, vermutlich eine Jeans, handeln, die nach der schon einige Jahre unter Jugendlichen gängigen Mode an den Beinen einen oder mehrere mehr oder weniger breite Schlitze aufweist. Die Frage ist, ob diese Mode von ihrer Sinnstruktur her »sexy« ist und somit für eine Aktivierung heterosexueller Spannung überhaupt in Frage kommt. Das ist sie nur sehr begrenzt. Zwar legt der vorfabrizierte Schlitz etwas frei, das eigentlich von der Hose bedeckt werden soll, aber nichts, was man nicht dann, wenn Röcke oder kurze Hosen getragen werden, in ganzem Umfang zu sehen bekommt. Zudem muss man berücksichtigen, dass diese Hosen von beiden Geschlechtern getragen werden.[7] Kurz: Ein »Loch am Knie« ist etwas anderes als Hotpants, ein Minirock oder ein tiefer Ausschnitt. Gleichwohl wird das Tragen einer solchen Hose von Gesa der Freundin als Aktivierung sexualisierter Spannung zugerechnet. Was heißt das? Man kann jetzt schon die Hypothese formulieren, dass Gesa sich damit ein patriarchales Muster zu eigen macht, in dem der objektivierende männliche Blick den Frauen verantwortlich zugerechnet wird. Und dies noch im Hinblick auf eine Situation, in der von einer irgendwie »freizügigen« Bekleidung gar keine Rede sein kann.

»[…] und dann sagt der irgendwie so, hach, jetz mach mal dein Knie da wech, ich kann mich ja gar nich konzentrieren und so. (lacht)«

Jetzt kommt – weiterhin ganz im Sinne der Folgelogik eingeleitet – die vorher als »Witz« typisierte Äußerung. Gesa versucht sie nachzuspielen. Das für sie Witzige belegt sie mit ihrem eigenen kurzen Lachen. Die Interviewerin lacht nicht mit. Aber worin soll der Witz bestehen? Im Grunde sagt der Lehrer klassenöffentlich nichts anderes als »Ich finde dich erotisch anziehend«. Entsprechend der Interpretation des »Lochs am Knie« ist die Bekleidung nur eine weit hergeholte Gelegenheit, erotische Affiziertheit zu artikulieren. Das verdeutlicht auch die Pragmatik der Äußerung. Eine kulturell als gängig geltende erotische Irritation durch einen tiefen Ausschnitt bei einer Frau etwa

---

7 Tilman Allert verortet die Sinnstruktur der Schlitze in Jeans im Kontext der Bearbeitung der Adoleszenzkrise. Wenn die Jeans wie eine zweite Haut ist, dann sei der Schlitz eine Art »Pseudo-Wunde«, die man sich gibt: »Die Signatur des Schlitzes kommuniziert […] das Drama einer Krise der Adoleszenz, das Spiel mit dem Stigma beschädigter Identität.« (Allert 2017: 170)

hätte so gar nicht artikuliert werden können. Das gibt dem Ganzen einen gewissermaßen unschuldigen Anstrich und bietet sich als Übertreibung an. Die Bedeutung bleibt jedoch, und damit stellt die Äußerung objektiv einen Übergriff dar. Ein objektivierender Blick wird artikuliert, zudem im Rahmen eines institutionalisierten Machtgefälles. Die Freundin müsste schon besonders schlagfertig sein, um sich in diesem Kontext dagegen zu behaupten. Die Typisierung als »Witz«, das sympathetische Nachspielen (»hach«) und ihr Lachen zeigen entsprechend der schon anhand der vorhergehenden Sequenzstelle entwickelten Hypothese, dass Gesa dem Lehrer dies eben nicht verantwortlich zurechnet. Gleichwohl soll es sich ja nach Gesas eigener Schilderung um ein Beispiel für einen sexualisierten Übergriff handeln. Wie geht sie im Folgenden mit der Ambivalenz um?

»Und das is dann # jaaa, nich so angemessen, aber sonst isser ganz entspannt.«

Die Schilderung abschließend markiert Gesa das Verhalten des Lehrers also als durchaus kritikwürdig. Bemerkenswert ist jedoch die Formulierung, in die die Kritik gekleidet wird. Nach einer kurzen Suchbewegung (kurze Pause, gedehntes »ja«) entscheidet sie sich für »nich so angemessen«. Wann spricht man allgemein davon, etwas sei »nicht so angemessen«? Beispiele wären: wenn man kritisiert, dass jemand in einem bunten T-Shirt zu einer Beerdigung erscheint, dass ein Vorgesetzter auf kumpelhafte Weise adressiert wird, dass der Redner in seiner Hochzeitsansprache vor allem über sich und nicht über das Brautpaar spricht, dass Schülerinnen in Hotpants und Tops mit Spaghettiträgern in den Unterricht kommen, dass ein Lehrer sich im Unterricht über den Musikgeschmack eines Schülers mokiert. Diese Beispiele zeigen, dass es immer um eine Verletzung von situationsbezogenen Standards des Verhaltens geht. Man fällt gewissermaßen aus der Rolle. Allerdings ist »Verletzung« schon eine zu scharfe Formulierung. Die Rede von »nich so angemessen« unterdrückt gerade das Moment der Verletzung, was man daran sieht, dass diese Rede insbesondere dann unangemessen wäre, wenn nicht nur Normen, sondern auch die psychosoziale Integrität von Personen verletzt worden wäre. Wenn jemand sich an der Brottheke vordrängelt, wenn jemand einen anderen Verkehrsteilnehmer beleidigt oder wenn jemand im Streit zuschlägt, dann wäre die Rede von »nich so angemessen« offenkundig eine Untertreibung.

Im vorliegenden Zusammenhang wird dieses Moment der Verletzung, das mit einem solchen Übergriff faktisch verbunden ist, von Gesa mit der Formulierung »nich so angemessen« unterdrückt. Hier erscheint es so, als ob

der Lehrer nur nicht so recht »die Form gewahrt« habe. Wie schon mit der Typisierung der Bemerkung als Witz, erfolgt eine Normalisierung des Übergriffs. Dazu passt dann auch die gleich folgende Relativierung »aber sonst isser ganz entspannt«. Gemeint ist mit dieser Verwendung eines jugendtypischen Ausdrucks, dass der Lehrer ansonsten ein netter Typ sei, und deshalb fällt das nicht so ins Gewicht. Dieser Vorfall, der von Gesa ja nicht als wirklich singulär angesehen wird, ist für sie gleichwohl kein Anlass, ihre Einschätzung seiner Person zu überdenken.

»Interviewerin: Wie, wie fühlt man sich da als Mädchen, wenn man so vom Lehrer angesprochen wird? Also, auch wenn dir das nich passiert is, aber deine Freundin, nimmt die das dann mit Humor? Oder fühlt die sich dann irgendwie auch gekränkt? Is das so 'ne Grenzüberschreitung?«

Genau auf dieses Moment der Verletzung bzw. auf das Fehlen dieses Moments in der Schilderung von Gesa kommt die Interviewerin im Anschluss zu sprechen. Leider bleibt es nicht bei der ersten Nachfrage, sondern es wird als Deutungsmöglichkeit »nimmt die das dann mit Humor« vorgegeben. Diese Vorgabe nimmt Gesa dann gewissermaßen dankbar auf.

»Ja, ich glaub, bei dem, also, sie hat's relativ mit Humor genommen. Und # der meint das halt auch aus Spaß, der is so, einfach so drauf. Und # sonst isser eigentlich 'n ganz netter Lehrer, aber # ja, das is so ## ja, die hat's eigentlich auch mit Humor genommen.«

Wenn man etwas »mit Humor nimmt«, dann ist einem etwas widerfahren, über das man eigentlich nicht lachen kann. Über einen Witz über einen selbst kann man lachen. Wenn man »in der Zielscheibe des Spotts« steht, schon weniger, dann nimmt oder trägt man das mit Humor. Einen Schlaganfall kann man grundsätzlich nicht mit Humor nehmen, einen kuriosen Unfall, der zudem nicht so schwer ist, schon. Entscheidend ist aber in jedem Fall: Man fügt sich ins Unvermeidliche. Es ist also kein Wunder, dass Gesa diese Formulierung aufgreift, denn sie bietet ihr die Möglichkeit, ihren Frieden mit der Ambivalenz in ihrer Darstellung zu finden.

Gleichwohl reproduziert sich hier, dass die Bewertung des Vorfalls von der Person des Lehrers abhängig gemacht wird. Das beginnt schon mit dem nicht weitergeführten Satzanfang »bei dem« und setzt sich explizit mit dem entschuldigenden »der meint das halt auch aus Spaß« fort – als wären die vor nicht allzu langer Zeit wie selbstverständlichen männlichen Übergriffe wie der Klaps auf den Po nicht meistens freundlich gemeint. Mit dem »der is so,

einfach so drauf« handelt sie sich allerdings ein Problem ein, denn damit wird die Übergriffigkeit tendenziell zum Charakterzug. Das wird sogleich korrigiert »sonst isser eigentlich ’n ganz netter Lehrer«. Und damit ist das Verhalten nicht mehr wirklich problematisch. Was heißt das denn umgekehrt? Wenn er nicht so nett wäre, wenn beispielsweise der wenig geschätzte Lehrer xy sich so verhalten hätte, was wäre dann anders? Doch nur, dass das Verhalten dann als Ausdruck seines unsympathischen Charakters gewertet würde. In jedem Fall wird also individuell zugerechnet. Dass es sich um einen Ausdruck männlicher Macht handelt, wird in Gesas Schilderung unsichtbar gemacht. Das ist insofern bemerkenswert, als ihr dies ja gleichzeitig durchaus präsent ist. Wie oben gezeigt, steht das Geschlechtstypische des Übergriffs für sie nicht in Frage. Es geht darum, wie »Männer« sich gegenüber »Mädchen« verhalten, und ihr Beispiel zeigt noch einmal explizit, dass es dabei nicht um »Bevorzugung« im schulischen Sinn geht. Diese Struktur männlicher Macht ist also präsent, aber ihr nicht bewusst.

Diese Interviewpassage ist ein erstes Beispiel für die Struktur der De-Thematisierung geschlechtsbezogener Ungleichheitsstrukturen. Als ein wesentliches Moment erscheint dabei eine individualisierende Zurechnung. Aber »Gleichheit«? Dazu eine weitere Passage aus dem Interview mit Gesa:

»Interviewerin: Wie isses denn mit deinem Verhältnis zu Lehrerinnen und Lehrern? Is das egal, ob das Männer oder Frauen sind, oder kommst du mit Lehrerinnen, ähm, besser klar als mit Lehrern oder umgekehrt? Dass du dich, ähm, zum Beispiel einer Lehrerin eher anvertrauen würdest? Machst du da ’n Unterschied?

Gesa: Hm. Nein. Also, es is jetz, es kommt drauf an, ob ich mich mit den Lehrern gut verstehe oder nich, und da isssses eigentlich egal, ob’s jetz ’n Mann oder ’ne Frau is. Zum Beispiel unsere LK-Lehrerin, das is so eine, der man sich anvertrauen könnte. Könnte auch ’n Mann sein. Aber einfach, sie, von ihrem Charakter her, is halt so ziemlich freundlich. Es gibt bei uns total die keifigen Lehrerinnen und # dann aber auch ganz coole Lehrer. Also, ich find, das kommt immer auf den Charakter an und nich, ob das jetz ’n Mann is oder ’ne Frau.« (476–486)

Gesa betont hier gleich mehrfach ihre Gleichheitsorientierung. Sie mache zwischen Männern und Frauen – als Lehrer_innen – keinen Unterschied. Bemerkenswert ist, dass sie gleichzeitig und von ihr selbst unbemerkt in der Art ihrer Wortwahl deutliche Unterschiede macht. Mit dem nach allgemeinem Sprachgebrauch exklusiv und pejorativ auf Frauen bezogenen »kei-

fig« – an anderer Stelle ist eine Lehrerin »zickig« – einerseits und dem Attribut »cool« für die männlichen Lehrer andererseits wird der individuelle Charakter tatsächlich zum Geschlechtscharakter. Diese Gleichzeitigkeit von manifester Gleichheitsorientierung und latenter Geschlechterdifferenzierung wird an einer anderen Stelle sogar unfreiwillig komisch, wenn sie sagt »Bei manchen, manchen Menschen merkt man's ja, wenn sie ihre Tage haben, […]«. Entscheidend ist hier jedoch, dass man an dieser Stelle den engen Zusammenhang zwischen Gleichheitsorientierung und individueller Zurechnung sieht: Nur unter der Voraussetzung einer umfassenden Gleichheitsorientierung ist es möglich, grundsätzlich individuell, das heißt auf den jeweiligen Charakter zuzurechnen. Man könnte diesen Zusammenhang paraphrasierend umschreiben mit »Ich mache keine Unterschiede, deshalb zählt nur die konkrete Person«. Ein entscheidendes Zwischenstück in diesem impliziten Syllogismus fehlt jedoch noch. Es deutet sich an der vorliegenden Interviewstelle nur an. Gesa schildert die Leistungskurslehrerin als eine Person, »der man sich anvertrauen könnte«. Aber woher kommt die Sicherheit des anschließenden Urteils »Könnte auch 'n Mann sein«? Es ist unwahrscheinlich, dass sie auf Erfahrung beruht, vielmehr wird sie Ausdruck der normativen Haltung sein, die vorher formuliert wurde, nämlich dass es »egal [ist], ob's jetz 'n Mann oder 'ne Frau is«. Weil diese Haltung gilt, gibt es auch keine Unterschiede im Verhalten. Diesem wichtigen Element der De-Thematisierung soll anhand der folgenden Fallanalysen weiter nachgegangen werden.

Relativ am Anfang des Interviews mit dem achtzehnjährigen Markus Friedrich findet sich diese auf den ersten Blick vielleicht unauffällige Passage:

»Interviewerin: # Ähm würdest Du sagen, dass Deine Eltern oder hast Du manchmal den Ein Eindruck gehabt, dass Eure Eltern, okay euch […] euch sozusagen als Mädchen und als Jungen anders behandeln?

Markus: Nee.

Interviewerin: Aus deiner Perspektive.

Markus: Gar nicht. Also das hat überhaupt keinen Unterschied gemacht.« (74–82)

Die Interviewerin geht mit ihrer – hier etwas abgekürzt wiedergegebenen – Frage auf mögliche Geschlechterdifferenzierungen im Handeln der Eltern ein. Markus hat zwei Geschwister, Anton (15) und Anna (10). Konkret geht

es darum, ob und inwieweit die Eltern die Söhne anders behandelt haben als die Tochter bzw. ob sie auch jenseits des konkreten Vergleichs die Söhne als Jungen behandeln und die Tochter als Mädchen. Wichtig ist hier, dass die Frage selbst implizit die Geltung der Gleichheitsidee unterstellt. Unter Bedingungen einer traditionalen Orientierung an Geschlechterrollen macht sie keinen Sinn, denn dann würden wie selbstverständlich Mädchen und Jungen unterschiedlich behandelt werden. Unter Bedingungen hingegen, in denen diese Selbstverständlichkeit nicht gegeben ist, ist diese Frage durchaus anspruchsvoll. Der Interviewpartner ist aufgefordert, die elterliche Erziehungspraxis rückblickend dahingehend zu betrachten, ob jenseits der unterstellbaren Orientierung an der Gleichheitsidee nicht vielleicht doch Unterschiede gemacht wurden bzw. gemacht werden. Die Art der Beantwortung dieser Frage wird allgemein davon abhängen, inwieweit man sich vorher schon Gedanken darüber gemacht hat bzw. inwieweit das Thema schon vorher für einen relevant geworden ist. Hat man schon Beispiele für unterschiedliche »Behandlungen« parat? Oder muss man sich die Frage erst einmal vorlegen und überlegen?

Markus reagiert sofort und sagt »Nee«. Er weist die Möglichkeit einer unterschiedlichen Behandlung also spontan und entschieden ab. Das ist sehr instruktiv. Zunächst einmal kann dieses Urteil nicht erfahrungsgesättigt sein. Das wäre bei einem ebenso spontanen und dezidierten »ja« anders. Denn diese Einschätzung wäre schon gerechtfertigt, wenn Markus einige Beispiele der Ungleichbehandlung aus eigener Erfahrung vor Augen stehen würden. Die Bedingungen für ein »nein« sind deutlich anspruchsvoller. Es kann nicht an partikulare Beispiele anknüpfen, sondern muss im Prinzip die gesamte elterliche Erziehungspraxis abdecken. Anders gesagt: Um erfahrungsgesättigt sein zu können, muss ein spontanes »nee« an dieser Stelle in Anspruch nehmen, dass der Sprecher umfassend und kontinuierlich in seinem Leben das elterliche Handeln genau daraufhin überprüft hat, ob die Eltern Unterschiede zwischen den Geschlechtern in der Erziehung machen oder nicht. Die Geschlechterdifferenz wäre damit im Prinzip in jeder Interaktion reflexiv mitthematisch gewesen. Das ist schwer vorstellbar. Man kann es auch so formulieren: Die Erfahrungen, die man nicht macht, kann man schwer beobachten. Deshalb wäre in diesem Fall eine vorsichtigere Formulierung des Urteils adäquat (»ich glaube nicht«, »das ist mir nie aufgefallen«). Auch die Spontaneität der Reaktion ist angesichts der Reflexionsleistungen, die eine Beantwortung der Frage eigentlich voraussetzt, erklärungsbedürftig. Um eine Vorstellung davon zu haben, in welcher Hinsicht im elterlichen

Erziehungsverhalten überhaupt eine unterschiedliche Behandlung erfolgen könnte, müsste man sortieren: Beteiligung an der Hausarbeit, Taschengeld, miteinander verbrachte Zeit, normative Erwartungen hinsichtlich schulischer Leistungen (in welchen Fächern), hinsichtlich allgemeiner Personeneigenschaften, auf die von den Eltern Wert gelegt wird etc. Auf eine solche reflexive Prüfung des faktischen Verhaltens lässt sich Markus offenkundig nicht ein. Es gibt keine Pause des Überlegens, es gibt kein »Puh, schwer zu sagen« oder ähnliches. Für Markus muss vielmehr von vornherein feststehen, dass seine Eltern keine Unterschiede machen. Und wenn das der Fall ist, wenn also die Evidenz für Markus jenseits der Empirie liegt, dann muss sie im Bereich des Normativen liegen: »Weil es normativ keine Unterschiede zwischen Jungen und Mädchen gibt und weil konkret meine Eltern diese Haltung teilen, deshalb gibt es auch in meinem Elternhaus keine Ungleichheit zwischen den Geschlechtern.«

Zurück zum Interview: Auf den Nachsatz der Interviewerin (»aus deiner Perspektive«), der ihm die Möglichkeit eines mehr partikularen und vorsichtigeren Urteils gibt, reagiert Markus nun nicht mit einer Relativierung oder Differenzierung, sondern im Gegenteil mit einer Bestärkung seines dezidierten Urteils: »Gar nicht.« Es gibt also keinerlei Einschränkung. Nicht nur in seiner Sicht, nicht nur bezogen auf die Vorgabe »würdest Du sagen«, sondern als Tatsache: Seine Eltern machten nie einen Unterschied. Anschließend elaboriert er diese Aussage noch einmal: »Also das hat überhaupt keinen Unterschied gemacht.« In dieser Formulierung wird die Überzeichnung noch deutlicher. Der Referent für das »das« in diesem Satz muss von der Sequenzstelle her die Formulierung der Interviewerin »ob Mädchen oder Junge« sein. Man kann sich nun schwer vorstellen, dass Eltern in ihrem Handeln das Geschlecht des Kindes überhaupt nicht berücksichtigen. Dies schon deshalb, weil schließlich in der Gesellschaft folgenreiche Unterschiede zwischen den Geschlechtern gemacht werden, denen sich das elterliche Handeln schwer entziehen kann bzw. auf die es in der einen oder anderen Weise immer reagieren wird. Angesichts dieser Überlegung stellt sein wirklich kontra-faktisches Urteil eine fast defensive Abweisung der Unterstellung der Interviewerin dar. Man sieht an diesem Beispiel deutlich, dass die De-Thematisierung Ungleichheiten im Wortsinn unsichtbar macht, denn sie verstellt – wie in der Redensart, dass nicht sein kann, was nicht sein darf – den Blick auf die empirische Praxis grundsätzlich; faktische Ungleichheiten können auch der Möglichkeit nach nicht wahrgenommen werden.

Bleiben wir noch bei Markus und betrachten Stellen aus dem Interview, in denen es nicht um seine Eltern, sondern um ihn selbst geht, konkret um seine Freundschaftsbeziehungen. Auf die Frage, ob sein Freundeskreis »eher ähm gemischtgeschlechtlich« zusammengesetzt ist, unterbricht er die Interviewerin mit einem »ja«. Darauf fragt die Interviewerin nach:

»Interviewerin: Oder eher, ja. Würdest Du sagen gleich oder hast Du ein bisschen mehr /Freunde[8], oder?

Markus: Nee, eigentlich genau gleich.

Interviewerin: Okay. Und was macht ihr so? Was ähm, was # wie verbringt ihr gern eure Freizeit?

Markus: Also # ja kommt voll darauf an, in letzter Zeit machen wir irgendwie gern so Sachen auch mal untertags, also früher war's eigentlich immer nur irgendne Party und irgendwohin gehen oder so was, das machen wir natürlich auch noch, aber in letzter Zeit ist es aber auch einfach nur mal bei einem Freund grillen oder untertags irgendwie in den Wald gehen und alle lesen was oder # also ganz verschiedene Sachen, bloß so was wie in die Stadt gehen, oder so, das eigentlich gar nicht bei uns. #

Interviewerin: In, also in die Stadt meint so Innenstadt jetzt oder so.

Markus: Ja irgendwie in die Innenstadt shoppen irgendwas da machen, gar nicht also außer dann halt abends zum Feiern zu gehen in irgendein Club oder so was, aber sonst so untertags geht eigentlich nie jemand von uns in die Stadt.« (220–234)

Auch hier, wo es um seine eigenen Handlungen geht, reproduziert sich in Markus' ersten Reaktionen die Struktur einer kontrafaktischen Behauptung von Gleichheit. Auch hier ist sein Urteil bemüht und überzeichnet, denn um ohne zu zögern sagen zu können, dass sein Freundeskreis »eigentlich genau gleich« zusammengesetzt ist, müsste er eine sehr klare Vorstellung davon haben, aus welchen Personen er besteht und dass es sich um beispielsweise vier Jungen und vier Mädchen handelt. Und selbst wenn er diese Vorstellung hätte, so hätte im Anschluss eigentlich so etwas sagen müssen wie »komisch, ist aber tatsächlich so«. Denn die kontrafaktische Behauptung von Gleichheit drückt sich hier vor allem darin aus, dass überhaupt die Gleichheitsnorm auf Freundschaftsbeziehungen angewendet wird, was allgemein natürlich nicht

8 Der Schrägstich im Transkript gibt an, dass das Wort betont ausgesprochen wurde.

der Fall ist. Es gibt keinen Gleichstellungsauftrag für Freundschaften, und das wäre auch nicht sinnvoll. Schließlich sind Freundschaftsbeziehungen höchst partikulare und hinsichtlich ihres Zustandekommens kontingente Beziehungen. Zudem spricht einiges dafür, dass unter den gängigen heteronormativen Bedingungen insbesondere im Jugendalter geschlechtshomogene Peer-Groups eine besondere Attraktivität haben, etwa deshalb, weil sich gerade in diesen Geschlechtsidentität gut erproben lässt (vgl. zum Beispiel Meuser 2005; Fritzsche und Tervooren 2006). Von hier aus wäre eine gewisse Präferenz für gleichgeschlechtliche Freundschaftsbeziehungen im Jugendalter naheliegend und unter Gesichtspunkten der Gleichheitsidee gänzlich »unverdächtig«.

Am Rest der Interviewpassage ist im vorliegenden Zusammenhang nur ein Aspekt interessant. In seiner Antwort auf die Frage nach den Freizeitaktivitäten differenziert Markus nicht zwischen Mädchen und Jungen, und auch nicht zwischen Gruppen- und Einzelaktivitäten.[9] Vielmehr behandelt er in der Linie der Gleichheitsidee die Freund_innengruppe als eine geschlechtsübergreifend homogene Gruppe mit gemeinsamen Aktivitäten. Bemerkenswert ist dabei jedoch, dass das allgemein – und insbesondere in der Gegenwart – als »männlich« typisierte Grillen wie selbstverständlich auch bei einem Freund stattfindet und nicht bei einer Freundin, während das allgemein als »weiblich« typisierte Shoppen gar nicht stattfindet. Dazu eine weitere Interviewstelle, an der Markus nach Aktivitäten gefragt wird, die er eher mit seinen männlichen Freunden unternimmt:

»Ja, so was wie Grillen oder so was. Das ist so # ähm # ich weiß nicht, da ham, also nicht unbedingt weil die Mädchen da nicht äh also weil wir die Mädchen nicht dabei haben wollen, sondern weil die einfach keine Lust aufs Grillen haben. Ich weiß nicht warum, aber ist anscheinend so.« (418–421)

Es gibt also durchaus und wie selbstverständlich »geschlechtsgenossenschaftliche« Unternehmungen, und Markus weiß auch, dass sie diesen Charakter haben, wenn er an noch einer anderen Stelle sagt »[…] so wie wir uns treffen halt, um irgendwie mal was draußen zu machen, das machen die auch […]« (552–553). Aber dieses Wissen bleibt – wie auch Gesas Wissen um die Ungleichheiten in der Erfahrung sexualisierter Übergriffe – im Hintergrund, es greift nicht auf die Ebene der bewussten Wahrnehmung seiner Lebenspraxis durch, weil es von der Gleichheitsidee dominiert wird. So kommt für ihn auch nicht in den Blick, dass er tatsächlich deutlich zwischen der gemischt-

9 Es ist schwer vorstellbar, dass »alle lesen was« eine Gruppenaktivität ist.

geschlechtlichen und der geschlechtshomogenen Gruppe unterscheidet. Das »wir« ist männlich, und diese geschlechtshomogene Wir-Gruppe wird nicht durch die Aktivitäten konstituiert, sondern sucht sich ihre Aktivitäten. Des Weiteren kommt für ihn nicht in den Blick, sondern bleibt bestenfalls eine Ahnung, dass diese Aktivitäten selbst eine geschlechterdifferenzierende – und damit ein- bzw. ausschließende – Ausrichtung haben. Stattdessen wird wieder individualisiert zugerechnet, diesmal sogar en bloc auf die Gruppen der Mädchen und Jungen als ganze bezogen. Warum gleich die ganze Mädchengruppe keine Lust zu grillen hat, bleibt für ihn ein Rätsel; ein Rätsel allerdings, dem nicht weiter nachgegangen werden muss (»Ich weiß nicht warum, aber ist anscheinend so«).

Abschließend wollen wir noch das Beispiel von Magdalena (19) und Jakob (15) Gebhardt anführen. Das Besondere bei der Familie Gebhardt ist, dass der Vater Hausmann und die Mutter die Hauptverdienerin der Familie ist. Magdalena wird im Interview auf diese »ungewöhnliche Konstellation« angesprochen und gefragt, ob es in ihrem Bekanntenkreis so etwas gäbe. Darauf sagt sie, dass sie »neulich auch mal drüber nachgedacht« habe, weil mit Freunden das Thema aufgekommen sei, ihr »kommt das aber nich so ungewöhnlich vor, weil ich's halt nich anders kenne und das halt für mich einfach so is«. Gleichwohl sagt sie auf Nachfrage, dass sie durchaus auch schon mit irritierenden Bemerkungen konfrontiert wurde. Ihr Bruder Jakob sagt auf die gleiche Frage fast wortwörtlich dasselbe. Und auch hier wird auf Nachfrage der Interviewerin deutlich, dass ihm durchaus Irritationen von Freunden begegnet sind; einer sagt über seinen Vater sogar »er is Putze«. Er ist allerdings bemüht, diese Äußerung auf den gegenwärtigen Beruf seines Vaters (Hausmeister) zurückzuführen, nicht auf seine Position als Hausmann – eine Formulierung, die Jakob vermeidet. Auf Jakobs Feststellung, dass ihm die Arbeitsteilung seiner Eltern nicht komisch vorkomme, weil er es ja nicht anders kennen würde, fragt die Interviewerin nach:

»Interviewerin: Und wenn du bei deinen Freunden zu Hause bist und beobachtest, wie das bei denen läuft. Kommt dir /das dann komisch vor?

Jakob: ### Hm. ### Nö, also, ich find das jetz nich komisch, da is halt ein Elternteil zu Hause, und das andere geht arbeiten, und das is auch eigentlich egal, welches, äh, Elternteil arbeiten geht.« (182–184)

Diese abschließende Erklärung hat zwei Implikationen. Zum einen macht Jakob damit eine komplementäre Arbeitsteilung zum Normalmodell; eine

gemeinsame Übernahme von Haus- und Erwerbsarbeit kommt für ihn nicht in Frage. So sehen das tatsächlich auch seine Eltern. Laut seiner Mutter war bei der Geburt ihres ersten Kindes für sie wie selbstverständlich nur die Frage, wer »zuhause bleibt«. Zum anderen bezieht er sich auf eine eigentümliche Weise auf die normative Idee der Gleichheit: Wenn es egal ist, wer welchen Bereich übernimmt, heißt das, dass die Geschlechter in dieser Hinsicht gleich sind.[10] Diese Begründung selbst ist nicht erklärungsbedürftig, denn sie entspricht der allgemein geltenden Gleichheitsidee, und Jakobs Begründung ist selbst Ausdruck ihrer Verbindlichkeit. Erklärungsbedürftig ist vielmehr der Umstand, dass weder Magdalena noch Jakob die Besonderheit der familialen Arbeitsteilung der Gebhardts als »besondere« benennen können, obwohl sie das empirisch zweifelsohne ist und von ihrem sozialen Umfeld auch als solche wahrgenommen wird. Sie können eben nicht so etwas sagen wie »Klar, wir fallen da schon aus dem Rahmen, bei allen unseren Freunden ist das zuhause anders«. Jakob sagt »es ist egal, welcher Elternteil arbeiten geht«. Und damit kommt die empirische Normalität als eine geschlechtstypische Arbeitsteilung, die mit einer ungleichen Verteilung sozialer Partizipationschancen verbunden ist, nicht in den Blick. Das »egal« wird vom Bereich des Normativen auf den des Faktischen übertragen. In dem Sinne: Wenn es normativ selbstverständlich egal ist, wer welchen Arbeitsbereich übernimmt, dann ist es das im wirklichen Leben auch.

Zusammenfassend: Die von uns interviewten Jugendlichen haben grundsätzlich Schwierigkeiten, soziale Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern als solche zu benennen. Äußerungen, in denen explizit darauf Bezug genommen wird, sind selten. So etwa, wenn Klara Ibsen (15) auf die Frage nach geschlechtstypischen Fächerwahlen in ihrer Stufe sagt: »Ähm ich glaub es ist einfach mittlerweile gemischter # einfach weil so dieses Ganze was Jungs machen können auch Mädchen machen was Mädchen machen können auch Jungs machen ähm mittlerweile viel mehr unterstützt wird und so was als früher […]«. Aber selbst hier wird die *faktische* Gleichheit der Geschlechter – in Gestalt einer mutmaßlich stärkeren Gleichverteilung in den Wahlfächern – betont. Die *Idee* der Gleichheit wird mit der rahmenden Formulierung »so dieses Ganze« gleichzeitig als etwas Selbstverständliches und Bekanntes behandelt. Vor dem Hintergrund der vorangestellten Analysen verwundert es dann auch nicht, dass Klara selbst kurz zuvor tatsächlich Schwierigkeiten hat, konkrete Beispiele für eine Mischung der Geschlechter

10 Dass er sich in seiner Formulierung auf die Erwerbsarbeit konzentriert, ist zwar interpretationsbedürftig, soll uns hier jedoch nicht interessieren.

in den Wahlfächern zu finden; was sie demgegenüber mit Gewissheit sagen kann, ist, dass es kaum Mädchen in den Mathe- und Sport-Leistungskursen gibt. Dennoch kommt sie zu dem zitierten Urteil – eben weil die Idee der Gleichheit gilt und auch praktisch »unterstützt« wird. Auch hier findet sich wieder die Übertragung vom Normativen auf das Faktische. Die geltende Norm gilt als Gewähr dafür, dass die Realität ihr auch entspricht.

Ansonsten tauchen Geschlechterunterschiede in den Interviews mit den Jugendlichen vorwiegend in Form von manchmal auch ausdrücklich so benannten »Klischees« auf. Diese werden zuweilen auch auf das eigene soziale Umfeld (Eltern, Lehrer, Freunde) bezogen – aber nur, um deutlich zu machen, dass es ihnen nicht entspricht. Das Klischee scheint ein Vehikel zu sein, mit dem »Geschlecht« in der Realität verortet werden kann, ohne dass es ihr damit auch wirklich angehört. Es werden geschlechtstypische Selbstverständlichkeiten aufgerufen, von denen man sich im selben Atemzug mit dem Verweis auf die Klischeehaftigkeit wieder distanzieren kann. So interessieren sich die Mädchen in der Schule »natürlich« nicht für Fußball, obwohl das »natürlich« manche schon tun.

Das bedeutet nicht, dass man nicht *in* den Erzählungen der Jugendlichen Beispiele für Geschlechterungleichheiten finden kann. Schon in den Fallanalysen wurde deutlich, dass sie selbst durchaus Unterschiede zwischen den Geschlechtern *machen*. So werden Jungen und Mädchen unterschwellig unterschiedliche Charakterzüge zugeschrieben. Aber den Jugendlichen begegnen in ihrem sozialen Umfeld auch verschiedentlich unbezweifelbare Ungleichheiten: Freizeitaktivitäten, Fächerwahl in der Schule, die Aufteilung von Erwerbs- und Hausarbeit bei ihren Eltern. All dies kommt für sie jedoch nicht in den Blick. Entweder schauen sie mit Rekurs auf die Gleichheitsnorm nicht genau hin und behaupten kontrafaktisch eine Gleichverteilung, wie beispielsweise Klara Ibsen im vorstehenden Fall oder andere Jugendliche in der Schilderung der häuslichen Arbeitsteilung ihrer Eltern. Oder sie werden wie selbstverständlich etwas anderem als dem sozialen Geschlecht zugerechnet: Wenn zum Beispiel die Mutter mehr im Haushalt und mit den Kindern macht als der Vater, dann erscheint das als selbstevident, weil sie ja auch mehr zu Hause ist bzw. einfach mehr Zeit dafür hat. Eine geschlechtstypische Arbeitsteilung in der Familie wird also deshalb nicht als solche wahrgenommen, weil sie als Folge der Beanspruchung durch Erwerbsarbeit betrachtet wird, die wiederum überhaupt nicht weiter hinterfragt wird. Eine andere Zurechnung erfolgt über individuelle Interessen. Wenn der Vater im Haushalt für Reparaturen zuständig ist, dann deshalb, weil sich die Mutter

einfach nicht für Technik interessiert. Diese Interessen oder Vorlieben werden ebenfalls als wie selbstverständlich gegeben angesehen. Wie in der Fallanalyse dargestellt, kann eine individualisierende Zurechnung als Korrelat der Gleichheitsnorm angesehen werden. Denn erst unter Bedingungen ihrer Geltung ist eine traditionale Deutung über biologische Ausstattung und/oder Geschlechtsrolle verunmöglicht und kehrseitig die Chance einer Zurechnung auf die je konkrete Person und ihre Besonderheiten eröffnet. Und auf ähnliche Weise bietet sie auch einen »Schirm«, unter dem nicht weiter hinterfragte Kontingenzen in der Verteilung der Erwerbsarbeit als ausschlaggebend für die häusliche Arbeitsteilung angesehen werden können. Denn erst, wenn es nicht mehr selbstverständlich, sondern, wie Jakob Gerhardt sagt, prinzipiell »egal ist, welcher Elternteil arbeiten geht«, ist es auch möglich, die Asymmetrie in der häuslichen Arbeitsteilung darauf zurückzuführen, dass einfach derjenige, der zuhause bleibt, mehr Zeit für die Hausarbeit hat – auch wenn es offensichtlich kein Zufall ist, dass »derjenige« meistens eine Frau ist. Für die Jugendlichen hat die individualisierende Zurechnung aber noch eine andere, weitreichendere Bedeutung. Denn sie sind selbst einer solchen Zurechnung unterworfen. Darauf werden wir in der abschließenden Diskussion eingehen. Doch um die Analyse der »Verunsichtbarung« von Strukturen der Ungleichheit durch die Gleichheitsnorm zu komplettieren, wollen wir zunächst noch die Rolle der Eltern beleuchten.

IV.

Die im vorigen Kapitel herausgearbeiteten Muster in der Wahrnehmung und Deutung der Lebenswelt, die Schwierigkeiten, soziale Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern als solche zu benennen und die Verortung von »Geschlecht« in der Welt über den Rekurs auf Klischees, haben sich, davon ist auszugehen, in einem spezifischen sozialisatorischen Milieu herausgebildet. Die gesellschaftliche Geltung der Gleichheitsnorm und den institutionellen Wandel, der durch ihre Etablierung angeleitet wurde, hatten wir zu Beginn dieses Beitrages herausgestellt. Doch trotz ihrer allgemeinen Geltung wird die Norm der Gleichheit der Geschlechter von unterschiedlichen Gruppen auf verschiedene Weise »bearbeitet« und schlägt sich unterschiedlich stark in eine Übersetzung in die eigene Lebenspraxis nieder: Traditional orientierte Milieus etwa verfolgen nicht das Ideal einer gleichberechtigten

Beziehung, sondern gehen viel selbstverständlicher von der Sinnhaftigkeit einer geschlechtlichen häuslichen Arbeitsteilung aus (vgl. Koppetsch und Burkart 1999). Für akademische Milieus hingegen ist die berufliche Selbstverwirklichung beider Partner das erstrebenswerte Ziel (vgl. Koppetsch und Speck 2015). Unsere Interviews haben wir vor allem mit Familien der mittleren und oberen Einkommensschicht geführt, in denen die Eltern eine akademische Ausbildung abgeschlossen haben. Für sie ist die Gleichheit der Geschlechter selbstverständlich – und eben deshalb »kein Thema mehr«. Zu welchen Mechanismen dies führt, wollen wir anhand weiterer Fallanalysen herausarbeiten.

Bevor die Aufzeichnung des Interviews mit Barbara Engelmann beginnt, sagt die Interviewerin, dass das Projekt untersuche, welche Rolle Geschlecht heute in der Erziehung spielt, und fragt, ob sie noch Fragen zum Projekt habe. Frau Engelmann schüttelt zunächst den Kopf, dann aber fügt sie noch hinzu, dass sie das Thema schwierig finde und dass sie die These aufstellen möchte, dass das eher »Typsache« sei und nicht am Geschlecht liege. Diese Interaktion vor dem eigentlichen Interview ist aufschlussreich. Es kommt eine manifeste Gleichheitsorientierung zum Tragen, allerdings in einer spezifischen Ausprägung: Es wird die Behauptung aufgestellt, dass Geschlecht, anders als die Interviewerin vermutet, keine Relevanz hätte. Ob Mädchen oder Junge, sei für die Erziehung nicht erheblich und eine Geschlechterdifferenzierung damit auch nicht legitim.[11] An den Universitäten, so die implizite Behauptung, werde über etwas geforscht, was im Alltag, heutzutage nicht (mehr) bedeutsam sei. Stattdessen sei für Erziehungsfragen etwas Anderes relevant: Mit dem Rekurs auf »Typen« in der gewählten Formulierung »Typsache« wird ein Spektrum von Wesensarten oder Verhaltensrepertoires unterstellt, das auf bestimmte unveränderliche Merkmale zurückzuführen ist und sich nach eben solchen ordnen lässt. Einer solchen Typisierung liegt deshalb eine essentialisierende Annahme zugrunde; bei Menschen bezieht sich diese Annahme auf einen Persönlichkeitskern. Dabei sind die unterstellten Charakterzüge der »Typen« wohlbemerkt nicht einzigartig, sonst würde es sich nicht um Typen handeln; sie liegen allerdings quer zu den üblichen sozialen Differenzierungskategorien (Geschlecht, Alter etc.).[12] In dieser Hal-

11 Die Lesart, dass sich die »Typsache« auf die Eltern bezieht – also auf die Frage, was für ein »Erziehungstyp« man sei, kann aufgrund der darauf folgenden Sequenz ausgeschlossen werden.

12 Die Diagnose von »Typen« ist damit eine individualisierende und kollektivierende Deutung zugleich, denn die zugrundeliegende Typisierung markiert, dass jemand ein be-

tung kommt die Gleichheitsnorm zum Tragen: Nicht die traditionale Einteilung zwischen Mädchen und Jungen sei orientierend – vielmehr habe genau diese keine Relevanz, weil sich Menschen nicht nach Geschlecht sortieren ließen, sondern nach anderen Eigenschaften, die relevanter für alltägliche Situationen (auch im familialen und erzieherischen Kontext) seien. Doch wichtig an der gewählten Formulierung ist noch etwas anderes – nämlich der zweite Teil in der »Typ*sache*«. Die gewählte Formulierung verlegt die zu (er) klärende Frage auf Seiten des Kindes. In einer Formulierung, in der »Typsache« als Erklärung eingesetzt wird, steht derjenige im Fokus bzw. dessen Handeln, der gerade typisiert wurde: dessen »Sache«, Angelegenheit, Verantwortung ist es – nicht die strukturell in Interaktion mit ihm stehende Person(en).[13] Relevant ist dies, da uns die Formulierung einen Hinweis auf ein Muster im Eltern-Kind-Verhältnis gibt, das in unserem Material mehrfach aufgetaucht ist und das mit einer Haltung der Nicht-Intervention beschrieben werden kann. Während die Interviewerin den Komplex »Geschlecht – Erziehung« benennt und damit thematisch auf die Haltung und das Handeln der Eltern zielt, wendet Frau Engelmann den Blick auf die Persönlichkeit des Kindes. Diese Frage sei also laut Barbara Engelmann die eigentlich relevante: Die Frage, welcher »Typ« das Kind sei. Dann beginnt die Aufzeichnung.

»Nich also, glaube. Ähm weil es gibt /weiche Jungs […].«

In dieser ersten aufgezeichneten Sequenz folgt eine Begründung ihrer zuvor aufgestellten Behauptung. Sinnlogisch müsste nun eine Aufzählung von unterschiedlichen Typen folgen, die gerade nicht mit der Geschlechtereinteilung übereinstimmen. Stattdessen unternimmt Barbara mit ihrer Erklärung eine Aufteilung in Typen von »Jungs«. Sie geht also im Sinne einer latenten Geschlechterdifferenzierung vor: Die zugrundeliegende Kategorie »Jungs« oder »Mädchen« geht ihrer Überlegung voraus; dann erst erfolgt die Einteilung in Typen – in Jungstypen und, auch wenn sie nicht genannt werden, in Mädchentypen. Die Gültigkeit ihrer Typisierung belegt sie mit der Existenz von solchen Jungen, die von der üblichen geschlechterstereotypen Zuschreibung abweichen: es gebe »weiche Jungs«, der sinnlogische Anschluss – und

stimmter Typ sein und genau das ihn in seiner Persönlichkeit ausmachen kann, damit gehört er jedoch auch einer Gruppe von Personen an, die ähnlich »ticken«.

13 Folgende Beispiele verdeutlichen dies: »Und das ist letztlich eine Führungsfrage – das ist Typsache«. »Ob einem dieses Braun steht, ist letztlich Typsache«. »Wie man mit so einer Verletzung umgeht, ist Typsache«.

nicht nur harte – bleibt unausgesprochen. Das Klischee wird an dieser Stelle nicht genannt, bildet aber die Deutungsfolie. Diese Form der dichotomen Gegenüberstellung, in der keine weiteren Adjektive genannt werden, impliziert, dass es nur zwei Jungstypen gebe: harte und weiche. Die auf den ersten Blick in ihrer Aussage eröffnete Vielfalt von Typen, schrumpft zusammen auf zwei: solche, die stereotypen Vorstellungen entsprechend und solche, die davon abweichen. Dabei wird noch in der Benennung des abweichenden Typus selbst mit der Differenz von »hart« und »weich« ein Stereotyp in Anspruch genommen.

»[…] und ähm ich glaub danach geht man eher, was was für 'n Typ man man hat, ja.«

Wichtig an der gewählten Formulierung ist darüber hinaus jedoch auch der zweite Satzteil, der die obige Deutung erhärtet: »danach geht man eher, was für 'n Typ man hat«. Erziehung ist demnach nicht eine Frage von Werten und normativen Standards. Vielmehr stellt sie sich als Frage der Anpassung dar: Das Erziehungshandeln richtet sich nach dem Kind. Für die Struktur der Familienbeziehungen bedeutet dies, dass die Generationendifferenz eingeebnet wird, sich Eltern und Kinder entgegen des eigentlich asymmetrischen Verhältnisses – auch ihrem Selbstverständnis nach – »auf Augenhöhe« begegnen (Maiwald 2020a und 2020b).

Aus der ersten Sequenz lässt sich nun folgende Fallstrukturhypothese formulieren. Barbara Engelmann folgt manifest einer Gleichheitsorientierung, allerdings in einer spezifischen Ausdeutung. Geschlechtergleichheit kann als normativer Bezugspunkt für das eigene Handeln unterschiedliches beinhalten, etwa eine alltagssoziologische Thematisierung der faktischen gesellschaftlichen Ungleichbehandlung der Geschlechter oder von Geschlechterunterschieden als Ergebnis eines Sozialisationsprozesses, aus dem ein kompensatorisches Anliegen folgt, sprich: das eigene Erziehungshandeln reflexiv daraus auszurichten, dass Kinder, egal welchen Geschlechts, gleiche Handlungsspielräume bekommen. Im vorliegenden Fall bedeutet die Egalitätsorientierung jedoch vor allem die De-Thematisierung von Geschlechtsunterschieden und -unterscheidungen. Die Haltung lässt sich wie folgt paraphrasieren: Ob Junge oder Mädchen spiele keine Rolle; vielmehr gebe es empirisch eine Varianz im Mädchen- oder im Jungensein, die den gängigen Geschlechterstereotypen entgegenstehe. Die manifeste Egalitätsorientierung fußt allerdings auf einer latenten Differenzannahme, die dem Protokoll deutlich zu entnehmen ist: Mädchen und Jungen sind unterschiedlich, und

die meisten Jungs sind »hart«, auch wenn es davon abweichende Typen gebe. Es ist davon auszugehen, dass diese Annahmen geschlechterdifferenzierende Muster in Barbara Engelmanns Erziehungshandeln zur Folge hatten und haben. Ihrem Selbstverständnis zufolge orientiert sie sich allerdings einzig am unterstellten, unveränderlichen Persönlichkeitskern ihrer Kinder.

Betrachten wir noch eine weitere Passage in diesem Interview, in der es um das Spielverhalten der Tochter geht.

»Barbara: Lotte is is schon jemand, diiee sich schnell auf Prinzessin gestürzt hat.

Interviewerin: Prinzessin und rosa (lacht).

Barbara: Ja. Muss man schon sagen. Also, die hat genauso gerne auch auch getobt und auf 'm Spielplatz, also das /auch /alles, aber ähm ich fands auch sehr überraschend, weil ich jetzt auch nich unbedingt, # äh die pinke Mutter bin oder das Gefühl hatte, das zu fördern, ich habs auch nich äh irgendwie versucht zu stoppen ähm aber das war ziemlich zielgerichtet. Also sobald de aus dem Kindergarten kam, wurde das Prinzessinnendress dann äh mit drei angezogen.

Interviewerin: Hier zuhause.

Barbara: Ja ja.

Interviewerin: Aber sie durfte nich mit dem Dress wahrscheinlich in 'n Kindergarten oder?

Barbara: Nee, das wollten die Erzieherinnen nich, also gut, mir wär das jetzt – kann ich aber auch verstehn, muss ja auch 'n bestimmte Regeln und Ordnung haben, und ähm und wenn das schmutzig geworden, is ja auch rausgegangen und was weiß ich. Ich glaub einfach, war nich praktikabel.

Interviewerin: Hatten Sie denn den Eindruck, Sie Sie wollten da irgendwie in irgend 'ner Richtung eingreifen, das steuern oder stoppen oder so?

Barbara: Hm nö, nö, nö, nö. Wie ich mein, warum?«

Die Passage beginnt mit einer individualisierenden Deutung:

»Lotte is schon jemand, die […].«

Die Formulierung »jemand sein, der […]« zielt auf eine spezifisch diese Person und ihr Handeln kennzeichnende Charaktereigenschaft, auf ein Nun-

mal-so-sein und nicht anders. Aufgrund ihrer Persönlichkeit habe sich ihre Tochter »auf Prinzessin gestürzt« (eine als ironisch distanzierend zu wertende Formulierung), sich also geschlechtsstereotyp verhalten. Die schon aus den Interviews mit den Jugendlichen rekonstruierte Deutungsstrategie der individualisierenden Zurechnung kommt auch hier zum Tragen: Das geschlechtstypische Verhalten des Kindes wird als Ausdruck der spezifischen Persönlichkeit gedeutet – das klischeehafte Spielverhalten *ist* ihr Charakter.

Die Interviewerin spitzt daraufhin die fast schon karikierende Darstellung eines »mädchenhaften« Spielverhaltens noch weiter zu: »Prinzessin und rosa« und Barbara Engelmann unterstreicht sie nochmals: »Ja. Muss man schon sagen.«

»Also, die hat genauso gerne auch auch getobt und auf 'm Spielplatz, also das /auch /alles, aber ähm […].«

Es folgt eine Relativierung – sie habe »genauso gern auch« auf nicht mädchenhafte Weise gespielt – Toben und Spielplatz markiert sie auf diese Weise, die sie jedoch zugleich mit dem »aber« zurücknimmt – das stereotype Spielverhalten hätte überwogen, ist hier der sinnlogische Anschluss.

»[…] ich fands auch sehr überraschend, weil ich jetzt auch nich unbedingt, # äh die pinke Mutter bin oder das Gefühl hatte, das zu fördern, ich habs auch nich äh irgendwie versucht zu stoppen ähm aber das war ziemlich zielgerichtet.«

Es wird deutlich, dass Barbara Engelmann das beobachtete Prinzessinnenspiel eigentlich ablehnt und ihr Selbstbild eine Abgrenzung von geschlechterstereotypem Verhalten beinhaltet – für Letzteres steht die Chiffre der »pinken Mutter«. Die Überraschung, dass ihre Tochter nun solchen Mustern folge, entspricht der alltagssoziologischen Theorie des familiären »Vorlebens«: Da sie diese Muster nicht vorgelebt habe, ist ihr der Ursprung unklar. Dabei bleibt sie in ihrer Form der Darstellung auch sich selbst gegenüber in der beobachtenden Position: Sie habe nicht das »Gefühl« gehabt, »das« zu fördern. Es erhärtet sich die These, dass Barbara Engelmann keine bewusste erzieherische Haltung einnimmt, sondern eine Position der Beobachterin, von der aus eine Intervention nicht in Frage käme: Sie habe das Spielverhalten der Tochter »auch nicht irgendwie versucht zu stoppen« – »aber« – dieser Einwand muss sich auf das im Zitat am Anfang stehende Überraschungsmoment beziehen – es sei »zielgerichtet« gewesen.

»Also sobald de aus dem Kindergarten kam, wurde das Prinzessinnendress dann äh mit drei angezogen.«

Sie belegt die Zielgerichtetheit mit einem Alltagsbeispiel: sobald sie nach Hause kam, habe sie sich umgezogen – der Einschub »äh mit drei« soll unterstreichen, dass die stereotype Orientierung bereits sehr früh zum Tragen kam.

Die Interviewerin fragt nun nach dem Umgang mit dem Verhalten der Tochter, nach den Regeln und Rahmenbedingungen des Tragens dieses von der Mutter abgewerteten Kleidungsstücks. Offenbar durfte die Tochter das Kleid jederzeit tragen, mit Ausnahme des Kindergartens. Allerdings wurde das Verbot des Tragens im Kindergarten nicht von der Mutter aufgestellt, sondern von der Institution respektive den Kindergärtnerinnen. Dies ist signifikant. Barbara verdeutlicht, dass sie sich ihres Erachtens nicht zum Tragen dieses Kleides hätte verhalten müssen. Die Verordnung des Kindergartens rechtfertigt sie mit Blick auf die Frage der »Praktikabilität« sowie der Verantwortung für die Kleidungsstücke der Kinder. Anzunehmen ist, dass dies nicht der eigentliche Grund für diese Regel war, sondern eine pädagogische Motivation dahinter stand: dass einzelne Kinder sich nicht abheben sollen; zu verhindern, dass alle Mädchen/Kinder ein Prinzessinnendress haben wollen; zu regeln, dass solche Kleidungsstücke besonderen Anlässen wie dem Faschingsfest vorbehalten bleiben, an dem alle in eine andere Rolle schlüpfen können etc. Barbara kommen andere Begründungen nicht in den Sinn, genaugenommen weiß sie auch gar nicht um den Hintergrund dieser Regel – sie zeigt sich indes primär indifferent dieser Frage bzw. dem Wunsch ihrer Tochter gegenüber. Zwar wertet sie das »Prinzessinnendress«, das hier als Chiffre für die traditionale Geschlechterordnung steht, implizit ab, doch meint sie nicht, Stellung beziehen zu müssen. Die Interviewerin zielt mit ihrer Nachfrage (und vergleichsweise drastischen Formulierungen »eingreifen, das steuern oder stoppen«) explizit noch einmal auf die Bewertung der Situation, auf die Frage, ob diese ein erzieherisches Handeln erfordert hätte und damit zugleich auf die Ziele respektive die normative Fundierung ihrer Erziehung (stereotypes geschlechtstypisches Verhalten einzuschränken). Und Barbara antwortet abermals erstaunlich knapp: »Hm nö, nö, nö, nö. Wie ich mein, warum?« Es scheint ihr kein Grund einzufallen, der ein solches Handeln, einen Eingriff in diesen Prozess respektive diese »Wahl« erklären bzw. notwendig machen würde.

Halten wir an dieser Stelle kurz fest: Die Individualisierung stellt eine entproblematisierende Deutungsstrategie angesichts des geschlechterstereo-

typen Spielverhaltens der Tochter, das Barbara Engelmann rätselhaft erscheint, dar. Wie sie Geschlechtergleichheit ausdeutet, wurde gleich zu Beginn des Interviews sichtbar: Geschlecht und Geschlechterunterscheidungen dürfen keine Rolle spielen. Demgegenüber steht die Beschreibung fast schon klischeehaften Spielverhaltens ihrer Tochter. Doch da Geschlechtergleichheit als realisiert gilt, kann geschlechterstereotypes Verhalten nicht anders verstanden werden denn als Ausdruck der Persönlichkeit. Aufgrund des hohen Werts von Autonomie, insbesondere in dem normativen Gerüst dieses Milieus, darf die sich von sich aus entfaltende Persönlichkeit auch in keiner Weise eingehegt werden – eine Intervention in das Spielverhalten der Tochter kommt ihr daher nicht in den Sinn. Die Orientierung an der Autonomie im Sinne einer Selbstgesetzgebung des Kindes (statt des Avisierens einer Autonomieentwicklung, vgl. Maiwald und Speck 2017) bedeutet hier, dass jeder Wunschartikulation des Kindes (»ich will das Prinzessinnenkleid tragen«) nachzukommen ist.

Bemerkenswert ist allerdings, dass das von Barbara Engelmann abgewertete Spiel des täglichen »in die Rolle der Prinzessin Schlüpfens« für sie letztlich bedeutungslos ist. Sie betrachtet es nicht als einübendes Muster des Kindes, als ein frühes »doing gender« im Kontext einer folgenreichen geschlechterdifferenzierenden Sozialisation, die mit Strukturen der Ungleichheit wesentlich in Zusammenhang steht. Vielmehr erscheint es als persönliche Marotte, als etwas, das die Tochter halt gerne macht. Eine vergleichbare Entproblematisierung zeigt sich auch in der Passage über die Sportwahlen der Kinder. Dass ihr Sohn Fußball spielt, begründet Frau Engelmann damit, dass es eine Sportart im Sinne von »Mannschaftssport« sei, die für Kinder (anders als Hand- oder Volleyball) einfach zu lernen sei:

»[…] da is Fußball unschlagbar. Ja? Also ich hab au immer geguckt, ob meine Tochter nich ähmm, die war auch so kurz davor, aber hat sich dann doch fürs Ballett entschieden […].«

Die Fallstruktur bestätigt sich: Es erfolgt eine De-Thematisierung von Fußball als geschlechtlich kodiertem Sport. Und obwohl die Preisung des Fußballs geschlechtsneutral formuliert wird – und damit der Gleichheitsnorm folgt – wird die Tochter nicht zu diesem »unschlagbaren« Mannschaftssport motiviert; die Haltung der Nicht-Intervention verbaut dies. Die Tochter »entschied« sich für Ballett – und auch hier wurde dem Wunsch selbstverständlich entsprochen.

Das Muster der individualisierenden Zurechnung von geschlechtstypischem Verhalten zeigt sich in vielen Interviews. Josefine Ludwig, eine andere Interviewpartnerin, sagt über ihre Tochter, diese sei schon immer ein »Mädchen-Mädchen« gewesen, habe vor allem mit Puppen gespielt und sei vorm Ball weggelaufen. Die Frage, ob sie versucht hätte, ihr die Angst zu nehmen und sie zum Ballspiel zu motivieren, verneint Josefine: »Die soll'n so sein, wie sie sind.« Die individualisierte Zurechnung ermöglicht den Eltern eine Entlastung von der Reflexion ihres eigenen Anteils an der geschlechtlichen Sozialisation der Kinder. Doch sie vermitteln den Kindern auf diese Weise auch keinerlei reflexives Instrumentarium über die bestehende Geschlechterordnung – und die Möglichkeiten, sie zu überschreiten.

Dass »Diskurse der Individualisierung« angesichts der widersprüchlichen Entwicklung der Geschlechterverhältnisse, ihrer Modernisierung unter der Norm der Gleichheit bei großen Beharrungskräften andererseits, ein Deutungsproblem vereinfachen, haben bereits einige Kolleg_innen argumentiert (vgl. Bitzan, Funk und Stauber 2000; Wetterer 2003; McRobbie 2010). Unser Material zeigt allerdings, dass die Gleichheitsnorm dabei eine wesentliche Rolle spielt. Die von uns befragten Eltern beziehen sich auf diese Norm, sie alle gehen davon aus, den Kindern unterschiedliche Angebote gemacht zu haben und »modern«, im Sinne von nicht auf Geschlecht orientiert erzogen zu haben. Die Fälle zeigen auf unterschiedliche Weise, dass die Gleichheitsnorm nicht praktisch wird. Sie entspricht eher einem Selbstbild, als dass sie praktisch wirksam würde oder sich in Erwartungshaltungen übersetzte. Kompensatorische Erziehungsvorstellungen, die auf institutionalisierte Geschlechterarrangements einerseits und den Ort der Familie als vergeschlechtlichende Sozialisationsinstanz andererseits reflektieren und auf eine aktive, weniger geschlechterdifferenzierende erzieherische Praxis zielen, wurden durch die Verankerung bestimmter Autonomie- und Individualitätsvorstellung diskreditiert. Diese Ideen konnten sich jedoch in dem Maße durchsetzen, in dem Geschlechtergleichheit als gesellschaftlich realisiert galt. Eben diese Haltung findet sich bei den Jugendlichen wie bei den Eltern: Geschlechtergleichheit gilt als Selbstverständlichkeit.

V.

Seit die Idee der Gleichheit im Gefolge der Revolutionen des ausgehenden 18. Jahrhunderts auch praktisch in die Welt trat, ermöglichte sie, faktische gesellschaftliche Ungleichheiten sichtbar zu machen. Das betraf und betrifft auch das Geschlechterverhältnis. Waren vormals Ungleichheitsstrukturen in den Geschlechterbeziehungen für die Gesellschaftsmitglieder unbenennbar, weil sie in eine übergreifende patriarchalische Ordnung eingebunden waren, die durch traditionale Selbstverständlichkeit und religiöse Begründung abgesichert war[14], so bot der Universalismus der Bürger- und Menschenrechte die Grundlage, sie zu adressieren und allgemein zu kritisieren. Er zwang nicht nur zu einer expliziten und selbst allgemeinen ideologischen Unterfütterung bestehender Ungleichheiten in Gestalt der vermeintlich wissenschaftlich-theoretisch begründeten »Polarität der Geschlechtscharaktere« (Hausen 1978) im Verlauf des 19. Jahrhunderts. Die Idee der Gleichheit ermöglichte es im gleichen Zeitraum auch, die sogenannte »Frauenfrage« zu stellen und zu diskutieren, und sie bot der ersten Frauenbewegung die Möglichkeit, die Benachteiligungen von Frauen *als Benachteiligungen* zu benennen und zu bekämpfen. Und in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gelang es der zweiten Frauenbewegung, vermeintlich selbstverständliche Unterschiede in rechtlicher Hinsicht, im Bereich der Erwerbsarbeit, aber insbesondere auch in den unauffälligeren und informellen Bereichen der Familienbeziehungen und des kulturellen Lebens als Strukturen der Ungleichheit und Herrschaft auszuweisen. Die Norm der Gleichheit erzeugte also vor allem Sichtbarkeit. Mit ihrer sukzessiven gesellschaftlichen Institutionalisierung ging ein verbreitetes Bewusstsein geschlechtsbezogener sozialer Ungleichheitsstrukturen einher. Das scheint sich in den letzten Jahren deutlich zu ändern. Es lässt sich eine »neue Unsichtbarkeit« von Ungleichheit konstatieren.

Diese Unsichtbarkeit kann, wie eingangs ausgeführt, nicht allein daher rühren, dass historisch mehr Gleichheit realisiert wurde als noch vor Jahrzehnten. Denn zum einen ist das Wissen um die weiterhin bestehenden Geschlechterungleichheiten im öffentlichen Diskurs präsent. Zum anderen wäre es wahrscheinlicher, dass unter den Bedingungen der Geltung der Gleichheitsnorm allgemein die Sensibilität für diese Ungleichheiten steigt. Tatsächlich ist es ja auch so, dass immer neue Ungleichheitstatbestände vom Lichtkegel der geltenden Norm erfasst und kritisiert werden. Es muss also

14 Auch der frühneuzeitliche Diskurs des »Kampf um die Hosen« (Wunder 1992) war noch der partikularen Struktur innerfamilialer Aushandlungsprozesse verhaftet.

etwas anderes ausschlaggebend sein. Angelika Wetterer macht in ihrem Aufsatz über das »erfolgreiche Scheitern des Feminismus« (Wetterer 2013) eine Diskrepanz zwischen Deutung und Praxis verantwortlich. Während sich auf der Ebene der Deutungen und Haltungen feministische Positionen – wir würden sagen: die Gleichheitsidee – allgemein durchgesetzt hätten, würden im faktischen Handeln (auch von Frauen) Ungleichheitsstrukturen reproduziert. Deshalb müsse man auch von einer nur »rhetorischen Modernisierung« sprechen (vgl. auch Wetterer 2003 und 2005).[15] Sicherlich gibt es diese Diskrepanz, und zweifellos lassen sich viele Ungleichheitsphänomene nicht erklären, ohne zu berücksichtigen, dass Akteure in bestimmten Hinsichten faktisch gegen ihre Überzeugungen handeln – Jean-Claude Kaufmann etwa hat dies überzeugend für den Bereich der häuslichen Arbeitsteilung gezeigt (vgl. Kaufmann 1994). Aber dies kann schon deshalb nicht das entscheidende Problem sein, weil es sich dabei um einen nicht auf den Bereich der Geschlechtersoziologie beschränkten soziologischen Sachverhalt handelt. Die Art und Weise, wie Akteure faktisch handeln, geht grundsätzlich nicht in ihren ausdrücklichen Überzeugungen und Orientierungen auf; gerade darüber lässt sich der Bereich des Handelns bzw. der sozialen Praxis spätestens seit Bourdieu als eine eigenständige Strukturierungsebene des Sozialen bestimmen. Und auch im Gegenstandsbereich der Geschlechtersoziologie gilt, dass es nachgerade höchst wahrscheinlich ist, dass selbst diejenigen, die ausdrücklich und mit voller Überzeugung der Idee der Gleichheit anhängen, in ihren alltäglichen, unauffälligen Handlungen zumindest auch Unterscheidungen der Geschlechter einfließen lassen, die sie bewusst nicht unbedingt gutheißen würden. Das ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil wir alle vergeschlechtlichte Wesen sind; wir sind in einer Gesellschaft aufgewachsen, die durch eine Ungleichheit konstituierende symbolische Geschlechterordnung geprägt ist. Dem kann man sich schwer entziehen. So ist es kein Wunder, wenn sich die Jugendlichen, aber auch ihre Eltern nachweislich auf unterschwellige Weise geschlechterdifferenzierend verhalten.

Die entscheidende Frage ist vielmehr, unter welchen Bedingungen der Blick auf die soziale Praxis – die eigene und die der anderen – so verstellt sein kann, dass die darin enthaltenen Ungleichheitsstrukturen unsichtbar werden. Die vorstehenden Fallanalysen sollten deutlich machen, dass es eine

15 Eine ähnliche Deutung wurde schon vor drei Jahrzehnten von Ulrich Beck vor dem Hintergrund von Befunden von Metz-Göckel und Müller (1986) in Bezug auf die Haltung von Männern gegenüber der Gleichheitsidee formuliert, der von einer »verbalen Aufgeschlossenheit bei weitgehender Verhaltensstarre« (Beck 1990: 31) sprach.

solche De-Thematisierung von »Geschlecht« sowie mit dieser Kategorie verbundener Ungleichheiten gibt und dass dabei gerade die Geltung der Gleichheitsnorm eine zentrale Rolle spielt. Die Strukturfigur der De-Thematisierung lässt sich darstellen als ein Syllogismus der Übertragung des Normativen auf den Bereich des Faktischen, der zwar nicht logisch ist, aber gleichwohl für die Akteure etwas Zwingendes hat: Weil die Gleichheitsidee gilt (weil ich und andere keine Unterschiede machen, weil nur noch die Besonderheit des Individuums eine Rolle spielt, weil Geschlechterstereotype Stereotype sind, weil man kaum dem Klischee entsprechen kann), gibt es keine Ungleichheit. In dem Maße, in dem dieser Syllogismus die Wahrnehmung der sozialen Welt beherrscht, hat sich der durch die Gleichheitsidee angestoßene Fortschritt tatsächlich in sich verkehrt, denn die durch ihn erzeugte Unsichtbarkeit isoliert die ungleichheitskonstituierenden Praxen gegen eine reflexive Selbstaufklärung und sozialwissenschaftliche Kritik. Geschlecht zu thematisieren würde bedeuten, etwas relevant zu machen, das nicht mehr wichtig ist, und Zuschreibungen vorzunehmen, die keine Gültigkeit mehr haben. Damit wächst das Risiko einer Reproduktion von Geschlechterungleichheiten.

Die De-Thematisierung unter dem Schirm der Gleichheitsnorm kann auch helfen, den Unernst zu erklären, der auch offensiv in Anspruch genommene symbolische Geschlechterdifferenzierungen zu begleiten scheint. Wenn Frauen und Männer zum »Mädels-« und »Jungsabend« aufbrechen und dabei dann das tun, was Frauen und Männer dem Selbstverständnis nach wie selbstverständlich machen (Shoppen gehen, Cocktails trinken, »Frauenfilme« sehen vs. Sportsbar, Grillen, Fußball), wenn Nagelstudios und »Barber-Shops« aufgesucht werden, wenn geschlechtsexklusive Junggesellen- oder Junggesellinnenparties gefeiert werden, wenn der Mann den Antrag macht, wenn die Braut wieder Weiß trägt und der Bräutigam mit den männlichen Freunden (ausnahmsweise) Zigarre raucht, wenn man zu Mario Barth geht und sich Bestseller kauft, die wieder einmal die wesenhafte Unterschiedlichkeit der Geschlechter propagieren – dann ist diese neue Selbstverständlichkeit der Geschlechterunterschiede wahrscheinlich deshalb subjektiv so harmlos, weil sie so wenig wirklich ist. Es ist aus der Sicht der Beteiligten nicht so, wie in dem zeitlich diffusen »Früher«, als Frauen noch benachteiligt waren und es Geschlechterrollen gab. Man steht dabei vielmehr immer mit einem Bein im Klischee, das über eine eingebaute Selbstdistanzierung verfügt, weil es ohne die Geltung der Gleichheitsnorm nicht denkbar ist. Gleichwohl ist die Unsichtbarkeit real, potentiell auch in ihren Folgen, die

zunächst darin bestehen, dass die Grenzen des Unernstes nicht in den Blick kommen.

Unser Material zeigt, dass nicht nur die von uns interviewten Jugendlichen dazu tendieren, Geschlechterdifferenzen individuell zuzurechnen. Auch für die Eltern hat die Kategorie »Geschlecht« an Relevanz verloren, selbst wenn sie einer Generation angehören, die die Kämpfe der zweiten Frauenbewegung lebendig erfahren hat; zum Teil fühlen sich die von uns Interviewten ausdrücklich davon geprägt. Aber spätestens dann, wenn es um ihre Kinder geht, scheint dies keine Rolle mehr zu spielen. Sie neigen dazu, Verhaltenseigenschaften (zum Beispiel Vorlieben für Spielzeug, Kleidung, Freizeitaktivitäten, Schulfächer), die man aus einer Außenperspektive als deutlich »geschlechtstypisch« einschätzen müsste, als Ausdruck individueller und unveränderlicher Eigenschaften der Kinder anzusehen. Wenn die Tochter jeden Tag ein Prinzessinnenkostüm tragen möchte, dann ist das einfach so. Wenn die Söhne sich für Autos und nicht für Puppen interessieren, dann ist das für die gleichheitsorientierten Eltern zwar ein Rätsel, denn sie hatten – ihrer Vorstellung nach – ihnen ja beides »angeboten«. Als Lösung des Rätsels kommt dann aber nur eine irgendwie gegebene Neigung der Kinder in Frage. Einem möglichen eigenen Beitrag in der Erziehung – bzw. allgemeiner: im alltäglichen Umgang mit den Kindern – wird nicht nachgegangen. Wenn man sich fragt, wie das zu erklären ist, könnte man natürlich wieder auf globale Erklärungen zurückgreifen, wie die der Spannung von Deutung und Praxis oder der Annahme, dass eine reflexive Betrachtung der eigenen Lebenspraxis letztlich doch eine sehr anspruchsvolle Angelegenheit ist. Bemerkenswert bleibt jedoch, dass auch bei Angehörigen einer durchaus »versozialwissenschaftlichten« Generation noch nicht einmal ein genereller Vorbehalt im Sinne eines »vielleicht habe ich ja unbewusst Einfluss geübt« erkennbar ist. Tatsächlich gibt es dafür auch eine einfachere und greifbarere Erklärung. Denn die Neigung zur individualisierenden Zurechnung wird flankiert durch die oben skizzierte Neigung, nicht erziehen zu wollen (vgl. Maiwald 2020b). Damit ist weder antiautoritäre Erziehung noch Wohlstandsverwahrlosung gemeint, sondern eher eine Grundhaltung, den Kindern immer auf Augenhöhe zu begegnen. Dazu gehört zum einen, dass der Kindeswille ab dem Moment als Richtschnur des elterlichen Handelns gilt, ab dem er sich äußert, und zum anderen, dass die Kinder nicht mit normativen Erwartungen konfrontiert werden; vielmehr werden sie implizit als »autarke Persönlichkeiten« aufgefasst, die nicht zu beeinflussen sind (Maiwald 2020a).

Entscheidend im vorliegenden Zusammenhang ist jedoch die *Folge* der individualisierenden Zurechnung. In dem Maße, in dem Verhaltensweisen der Kinder generell individualisierend zugeschrieben werden, können die Heranwachsenden geschlechtstypisches Verhalten nicht als geschlechtstypisches Verhalten erfahren. Im Effekt sind für eine Generation mit diesen Sozialisationserfahrungen alle ihre Handlungen reiner Ausdruck ihrer Persönlichkeit. Und damit wird ihnen das Konzept »Geschlecht« – als etwas, das mit einem selbst zu tun hat – fremd. Noch folgenreicher ist, dass dann, wenn mein Verhalten einfach Ausdruck davon ist, wie ich bin, und nicht mehr, zumindest teilweise, eine Verkörperung von Geschlechternormen, es schwer wird, mich selbst davon zu distanzieren und mich in diesen Hinsichten zu kritisieren. Das war für die vorhergehenden Generationen insofern einfacher, als sie unter Bedingungen aufwuchsen, nach denen Mädchen Röcke trugen, weil es von ihnen erwartet wurde, und Jungen Fahrtenmesser und Spielzeugautos hatten, weil das zu einem »richtigen Jungen« gehörte. Man konnte wissen, dass es in der Persönlichkeit Dinge gibt, die Ausdruck gesellschaftlicher Anforderungen sind – das erleichtert eine reflexive Auseinandersetzung, weil man sich davon im Prinzip distanzieren kann.[16] Wenn diese Diagnose zutrifft, liegt das Problem auf der Hand: Die Geltung der Gleichheitsnorm würde nicht nur dazu führen, dass tatsächliche Ungleichheiten nicht mehr wahrgenommen werden, sondern darüber hinaus auch dazu beitragen, dass inkorporierte Strukturen der Ungleichheit eine neue Selbstverständlichkeit bekommen. Eine solche Entwicklung führt nicht notwendig dazu, dass die Kategorie »Geschlecht« gänzlich aus dem Wissen verschwindet. Schließlich gehört zur De-Thematisierung, dass man etwas ausblendet, von dem man in abstrakter Weise »weiß«. Auch dafür sorgt die weiterhin geltende Idee der Gleichheit. So kann man sich unter diesen Bedingungen für Fragen der Geschlechtergerechtigkeit interessieren und gleichzeitig wie selbstverständlich überzeugt davon sein, dass wir so sind, wie wir sind, nicht, weil wir in einer geschlechterdifferenzierenden Welt aufgewachsen sind und in ihr leben, sondern weil wir einfach so sind, wie wir sind.

16 Dass eine solche Auseinandersetzung nicht nur emanzipierend, sondern darin auch konflikthaft und leidvoll ist, steht dabei auf einem anderen Blatt.

Literatur

Allert, Tilman 2017: Destroyed Jeans, in: ders.: Gruß aus der Küche. Soziologie der kleinen Dinge. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 167–171.

Beck, Ulrich 1990: Freiheit oder Liebe. Vom Ohne-, Mit- und Gegeneinander der Geschlechter innerhalb und außerhalb der Familie, in: ders. und Elisabeth Beck-Gernsheim: Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 20–64.

Bitzan, Maria, Heide Funk und Barbara Stauber 2000: Den Wechsel im Blick. Methodologische Ansichten feministischer Sozialforschung. Pfaffenweiler: Centaurus Verlagsgesellschaft.

Bundeszentrale für politische Bildung 2017: Frauenanteil im Deutschen Bundestag. ‹https://www.bpb.de/gesellschaft/gender/frauen-in-deutschland/49418/frauenanteil-im-deutschen-bundestag›.

Dechant, Anna, Harald Rost und Florian Schulz 2014: Die Veränderung der Hausarbeitsteilung in Paarbeziehungen. Ein Überblick über die Längsschnittforschung und neue empirische Befunde auf Basis der pairfam-Daten, in: Zeitschrift für Familienforschung 26. 2, 144–168.

Evans, Mary 2017: The Persistence of Gender Inequality. Cambridge und Malden: Polity Press.

Fritzsche, Bettina und Anja Tervooren 2006: Begehrensdynamiken in der Sozialisation. Perspektiven des Performativen, in: Helga Bilden und Bettina Dausien (Hg.): Sozialisation und Geschlecht. Theoretische und methodologische Aspekte. Opladen: Barbara Budrich, 139–161.

Geißler, Rainer 2014: Die Sozialstruktur Deutschlands. 7. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag.

Hausen, Karin 1978: Die Polarisierung der »Geschlechtscharaktere«, in: Heidi Rosenbaum (Hg.): Seminar. Familie und Gesellschaftsstruktur. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 161–191.

Honegger, Claudia 1991: Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib, 1750–1850. Frankfurt a. M.: Campus.

Kaufmann, Jean-Claude 1994: Schmutzige Wäsche. Zur ehelichen Konstruktion von Alltag. Konstanz: UVK.

Koppetsch, Cornelia und Günter Burkart 1999: Die Illusion der Emanzipation. Zur Wirksamkeit latenter Geschlechtsnormen im Milieuvergleich. Konstanz: UVK.

Koppetsch, Cornelia und Sarah Speck 2015: Wenn der Mann kein Ernährer mehr ist. Geschlechterkonflikte in Krisenzeiten. Berlin: Suhrkamp.

Maiwald, Kai-Olaf 2010: Vom Schwinden der Väterlichkeit und ihrer bleibenden Bedeutung. Familiensoziologische Überlegungen, in: Dieter Thomä (Hg.): Vaterlosigkeit. Geschichte und Gegenwart einer fixen Idee. Berlin: Suhrkamp, 251–268.

Maiwald, Kai-Olaf 2018: Objektive Hermeneutik. Von Keksen, inzestuöser Verführung und dem Problem, die Generationendifferenz zu denken, in: Leila Akremi, Nina Baur, Hubert Knoblauch und Boris Traue (Hg.): Handbuch Interpretativ Forschen. Weinheim und Basel: Beltz Juventa, 442–478.

Maiwald, Kai-Olaf 2020a: Das Kind als autarke Persönlichkeit. Zu einem modernen Typus von Erziehungshandeln und einem darauf bezogenen jugendlichen Selbstverhältnis, in: Sozialer Sinn. Zeitschrift für hermeneutische Sozialforschung 21. 2, 311–356.

Maiwald, Kai-Olaf 2020b: Der Zwang zur Erziehung und die a-pädagogische Haltung moderner Eltern. Eine exemplarische Fallrekonstruktion zur Spannung von Asymmetrie und Symmetrie in Eltern-Kind-Beziehungen, in: Dorett Funcke (Hg.): Rekonstruktive Paar- und Familienforschung. Hagen: Studienbrief der Fernuniversität Hagen, 181–210.

Maiwald, Kai-Olaf und Sarah Speck 2017: »Auf Augenhöhe« – Sozialisatorisches Milieu und adoleszente Identitätskonstruktion. Frankfurt a. M. (unveröffentlichtes Manuskript).

McRobbie, Angela 2010: Top Girls – Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes. Wiesbaden: Springer VS.

Metz-Göckel, Sigrid und Ursula Müller 1986: Der Mann. Weinheim: Beltz.

Meuser, Michael 2005: Strukturübungen. Peergroups, Risikohandeln und die Aneignung des männlichen Geschlechtshabitus, in: Vera King und Karin Flaake (Hg.): Männliche Adoleszenz. Sozialisation und Bildungsprozesse zwischen Kindheit und Erwachsensein. Frankfurt a. M.: Campus, 309–323.

Mühling, Tanja 2007: Wie verbringen Väter ihre Zeit? – Männer zwischen »Zeitnot« und »Qualitätszeit«, in: dies. und Harald Rost (Hg.): Väter im Blickpunkt. Perspektiven der Familienforschung. Opladen: Barbara Budrich, 115–160.

Oevermann, Ulrich 1981: Fallrekonstruktion und Strukturgeneralisierung. Frankfurt a. M.: Unveröffentlichtes Manuskript. ‹http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/docId/4955›.

Oevermann, Ulrich 2000: Die Methode der Fallrekonstruktion in der Grundlagenforschung sowie der klinischen und pädagogischen Praxis, in: Klaus Kraimer (Hg.): Die Fallrekonstruktion. Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 58–156.

Statistisches Bundesamt 2014: Auf dem Weg zur Gleichstellung? Bildung, Arbeit und Soziales – Unterschiede zwischen Frauen und Männern. ‹https://www.destatis.de/DE/Methoden/WISTA-Wirtschaft-und-Statistik/2014/08/weg-zur-gleichstellung-82014.pdf?__blob=publicationFile›.

Statistisches Bundesamt 2019: Statistisches Jahrbuch. Deutschland und Internationales 2019. ‹https://www.destatis.de/DE/Themen/Querschnitt/Jahrbuch/statistisches-jahrbuch-2019-dl.pdf?__blob=publicationFile›.

Statistisches Bundesamt 2020: Gleichstellungsindex 2019. Gleichstellung von Frauen und Männern in den obersten Bundesbehörden. ‹https://www.destatis.de/DE/Methoden/WISTA-Wirtschaft-und-Statistik/2014/08/weg-zur-gleichstellung-82014.pdf?__blob=publicationFile›.
Wernet, Andreas 2009: Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik. 3. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag.
Wetterer, Angelika 2003: Rhetorische Modernisierung. Das Verschwinden der Ungleichheit aus dem zeitgenössischen Differenzwissen, in: Gudrun-Axeli Knapp und Angelika Wetterer (Hg.): Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik 2. Münster: Westfälisches Dampfboot, 286–319.
Wetterer, Angelika 2005: Rhetorische Modernisierung und institutionelle Reflexivität. Die Diskrepanz zwischen Alltagswissen und Alltagspraxis in arbeitsteiligen Geschlechterarrangements, in: Freiburger Frauen Studien 15, 75–96.
Wetterer, Angelika 2013: Das erfolgreiche Scheitern feministischer Kritik. Rhetorische Modernisierung, symbolische Gewalt und die Reproduktion männlicher Herrschaft, in: Erna Appelt, Brigitte Aulenbacher und Angelika Wetterer (Hg.): Gesellschaft. Feministische Krisendiagnosen. Münster: Westfälisches Dampfboot, 246–266.
Wunder, Heide 1992: »Er ist die Sonn', sie ist der Mond«. Frauen in der Frühen Neuzeit. München: C. H. Beck.

Ungleiche Gleichheit in Paarbeziehungen. Paradoxale Umschläge und immanente Kritik

Sarah Speck

I.

Das gesellschaftliche Geschlechterverhältnis hat sich gewandelt. Regina Becker-Schmidt (1987, 2003) hat es als Ensemble von Arrangements beschrieben, in denen Frauen und Männer als solche vergesellschaftet werden und durch Formen der Arbeitsteilung, soziale Abhängigkeitsverhältnisse und Austauschprozesse aufeinander bezogen sind.[1] Sowohl in der öffentlichen und Erwerbs- wie in der privaten Sphäre haben sich diese Arrangements verändert; Geschlechterbeziehungen sind vielfach reflexiver und egalitärer geworden (vgl. Maiwald/Speck in diesem Band), Geschlechterrollen werden als überholte Klischees wahrgenommen. Die »Karriere der Gleichberechtigungsnorm« (Heintz 2001: 15) ist unbestritten.

Uneinigkeit herrscht in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Geschlechterforschung allerdings hinsichtlich des Ausmaßes der Transformation der Geschlechterverhältnisse. Den Diagnosen einer zunehmenden Irrelevanz der Geschlechterdifferenzierung in Interaktionen (vgl. Hirschauer 2016) sowie der Deinstitutionalisierung und »kontextuelle[n] Kontingenz« von Geschlecht (Heintz und Nadai 1998: 83) einerseits stehen Studien und Analysen zum Beharrungsvermögen praktischen Handelns, zum Fortbestand latenter Geschlechtererwartungen und einer weiterhin als Struktur zu begreifenden Geschlechterordnung anderseits gegenüber (vgl. Kaufmann 1994; Knapp 2001; Koppetsch und Burkart 1999). Viele Kolleg_innen verweisen auf die Widersprüchlichkeit der Befunde: Einerseits hat sich der Bildungsnachteil der Mädchen seit den achtziger Jahren sukzessive aufgelöst,

1 Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine überarbeitete Fassung des Artikels »Autonomie, Authentizität, Arbeitsteilung – Paradoxien der Gleichheit in modernen Geschlechterarrangements«, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 15. 1, 21–44. Ich bedanke mich bei den Herausgeber_innen der Zeitschrift *WestEnd* für die Möglichkeit des Wiederabdrucks dieses Textes.

Frauen sind häufiger erwerbstätig, viele Berufe haben ihren vormaligen geschlechtsexklusiven Charakter verloren und mittlere Führungspositionen werden nicht mehr nur mit Männern besetzt. Die Familienpolitik hat ihre Leitlinien neu ausgerichtet und orientiert sich nun am Modell zweier Verdiener (vgl. Lewis 2004; Leitner, Ostner und Schratzenstaller 2004) und die wachsende Prekarisierung auch männlich geprägter Beschäftigungsfelder hat sogar zu einer steigenden Zahl von Haushalten mit Familienernährerin geführt (vgl. Klenner et al. 2012). Andererseits beobachten wir zahlreiche Alltagsphänomene, die für eine Restaurierung der Geschlechterdifferenz stehen: ein zunehmend ausgebautes Konsumsegment von Kleidung, Spielsachen sogar Kinderbüchern »für Mädchen« oder »für Jungen«, ein Revival biologisierender Deutungen, nicht nur in populärwissenschaftlichen und Ratgebertexten (vgl. Scholz 2013), sondern auch in alltäglichen Interaktionen, die Wiederbelebung von dramatisch inszenierten Hochzeiten »in Weiß« sowie die hohe Bedeutsamkeit von Geschlecht und Geschlechterbeziehungen in gegenwärtigen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen im Zuge rechter Mobilisierungen (vgl. Hark und Villa 2015). Schließlich erweisen sich auch institutionelle Arrangements als bemerkenswert beständig: Wirtschafts- und Verbandseliten bleiben männlich (unter anderen BMFSFJ 2010: 7) und die vertikale Segregation in Organisationen besteht nahezu ungebrochen fort: Je höher die Hierarchie, desto weniger Frauen. Nicht zuletzt bestätigen Studien immer wieder die große Beharrungskraft der sich trotz einer gesteigerten Reflexivität der Akteure (vgl. König 2012) reproduzierenden geschlechterdifferenzierenden Arbeitsteilung in den Privathaushalten.[2]

Die Zusammenhänge dieser gegenläufigen Tendenzen werden unterschiedlich beschrieben: Stefan Hirschauer (2016) versteht sie als sich gleichzeitig vollziehende Prozesse des *Regendering* in Zeiten des *Degendering*, Cornelia Koppetsch und ich (2015) haben zu zeigen versucht, dass die Geschlechterdifferenz aus unterschiedlichen Gründen nicht nur, aber vor allem im Privaten ihre Bedeutsamkeit beibehält; auch werden die Effekte feministischer Kämpfe sowie ihre widersprüchlichen Aneignungen und Zurückweisungen in Bezug auf die gegenläufigen Entwicklungen reflektiert (vgl. Fraser 2008; McRobbie 2010). Offen ist für viele, ob es sich bei den derzeitigen gegenläufigen Entwicklungen um eine »Rekonfiguration der zweigeschlechtlichen Ordnung oder [um] erste Ansätze zu deren Überwin-

2 Dass der Löwinnenanteil der Haus- und Sorgearbeit in den Händen von Frauen bleibt, liegt nicht zuletzt an Mustern globaler Arbeitsteilung: Gut verdienende Haushalte delegieren diese zunehmend an (vielfach illegalisierte) Migrantinnen (vgl. Lutz 2008).

dung« handelt (Maihofer 2007: 297). Angelika Wetterer (2003) machte bereits vor einiger Zeit den auch weiterhin in der Diskussion stehenden Vorschlag, die Transformationen als lediglich »rhetorische Modernisierung« zu fassen; es werden »alte« Begriffe wie jener des Widerspruchs oder der Bloch-sche Begriff der Ungleichzeitigkeit sowie in neueren soziologischen Zeitdiagnosen prominente Begriffe wie jener der Ambivalenz auf ihre Brauchbarkeit überprüft (vgl. Knapp 2009; Maihofer 2007; Villa 2017). Der oft verwendete Term der »Retraditionalisierung« erscheint vielen dabei insofern als unpräzise, als er eher beschreibenden Charakter hat und theoretisch letztlich keinen Erklärungsgewinn bietet, da er das *Warum* schuldig bleibt: Warum kommt es in Alltagspraktiken wieder verstärkt zu geschlechterdifferenzierenden Mustern und Naturalisierungen, obwohl sich die Gleichheitsnorm doch weitestgehend durchgesetzt hat?

In der Tat ist aus sozialtheoretischer Perspektive, deren genuine Aufgabe unter anderem darin besteht, gesellschaftlichen Wandel verstehbar zu machen (unter anderen Joas und Knöbl 2004), eine bloße Beschreibung gegenläufiger Phänomene nicht ausreichend. Angestrebt werden muss vielmehr eine theoretische Annäherung an die inneren Zusammenhänge gesellschaftlicher Transformationsprozesse und die Verflechtungen von strukturellem und normativem Wandel bis hin zur Ebene alltagsweltlichen Handels. Das bedeutet auch, dass anerkannt werden muss, dass tatsächlich ein signifikanter normativer Wandel stattgefunden hat (vgl. Maiwald 2011: 87). Während einige Kolleg_innen dies zum Ausgangspunkt nehmend die beobachtbaren Phänomene des *Regendering* für Relikte ständischer Differenzierungsformen halten, deren Bedeutung unausweichlich schwinden wird – eine letztlich modernisierungstheoretische Figur –, versuchen andere die gegenläufigen Entwicklungen im Kontext von Macht- und Deutungskämpfen um Hegemonie und Privilegien zu verstehen, wonach bestimmte Gruppen ein Interesse daran haben, den normativen Fortschritt zu bekämpfen. Ohne zu bestreiten, dass die Geschlechterunterscheidung in einigen gesellschaftlichen Bereichen tatsächlich an Relevanz verloren hat und eine herrschaftsanalytische Perspektive Teil einer gesellschaftstheoretischen Erhellung des Wandels der Geschlechterverhältnisse sein muss – insofern haben beide Erklärungsansätze einen wichtigen Punkt –, möchte ich hier einen anderen theoretischen Weg vorschlagen. Weder wird die inzwischen verankerte Gleichheitsnorm die Bedeutung der Geschlechterdifferenz und damit die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern einfach und gewissermaßen im Sinne eines unaufhaltbaren Prozesses immer weiter erodieren lassen, noch

stehen auf der einen Seite die »Fortschrittlichen«, die der Gleichheitsnorm folgen, und auf der anderen Seite diejenigen, die diesen Fortschritt bekämpfen. Wir müssen stattdessen verstehen, dass sich gegenwärtig geschlechterdifferenzierende Muster in Handlungsvollzügen vielfach verstärken, *weil* sich Gleichheitssemantiken durchgesetzt haben und dass gerade auch egalitätsorientierte Akteure geschlechterdifferenzierende Praktiken und Muster der Ungleichheit reproduzieren – und zwar indem sie der Idee der Gleichheit folgen. Ich möchte im Folgenden, ähnlich wie der Beitrag von Kai-Olaf Maiwald und mir in diesem Band, anhand empirischen Materials argumentieren, dass sich Muster der Ungleichheit nicht trotz, sondern *aufgrund* der weitgehenden Durchsetzung der Gleichheitsnorm manifestieren. Diese These geht über eine Analyse von Gegenläufigkeiten in »sozialer Praxis als Deutungs- und präreflexivem Handlungszusammenhang« (Villa 2017: 66) und Mechanismen des Verschleierns der eigenen ungleichheitsgenerierenden Praxis, die Wetterer (2005: 77) als »Verdeckungszusammenhang« beschrieben hat, hinaus (wenngleich dies ein Aspekt meiner Rekonstruktion sein wird). Die Paradoxie in den im Folgenden rekonstruierten Dynamiken liegt wesentlich, aber nicht nur an der Wirksamkeit latenter Strukturen (vgl. Maiwald 2011); es ist auch die spezifische Gleichheitsnorm selbst, die zu diesem Umschlag führt.

Die Tatsache, dass sich zwei Texte in diesem Band mit dem Umschlag von Gleichheit in Ungleichheit in Geschlechterbeziehungen beschäftigten, untermauert, dass sich die Figur der normativen Paradoxie für die Analyse der widersprüchlichen Entwicklung der Geschlechterverhältnisse, die für die feministische Theorie unter anderem die Frage nach problematischen Effekten feministischer Kämpfe aufgeworfen hat, als besonders fruchtbar erweist. Sie zielt auf den Versuch einer Deutung sozialstruktureller Veränderungen, die sich gerade nicht mehr angemessen mit dem Begriff des »Widerspruchs« fassen lassen (Honneth 2006: 1269 f.). Dabei ist Paradoxie nicht als Gegenbegriff zu dem des Widerspruchs zu verstehen, sondern als »Explikation einer spezifischen Widerspruchsstruktur«.

»Viele der gegenwärtig als widersprüchlich zu beschreibenden Erfahrungslagen haben ihren Ausgangspunkt in der praktisch wirksamen Umsetzung normativer Absichten. Ein Widerspruch ist [dann] paradox, wenn gerade durch die versuchte Verwirklichung einer solchen Absicht die Wahrscheinlichkeit verringert wird, diese Absichten zu verwirklichen. In besonders ausgeprägten Fällen schafft der Versuch der Verwirklichung einer Absicht Bedingungen, die der ursprünglichen Absicht zuwiderlaufen.« (Ebd.: 1269)

Das Konzept der normativen Paradoxien wird als ein spezifisches Verlaufsmuster gefasst, das zunächst als Heuristik für die rekonstruktive Aufschließung typischer Gegenwartsphänomene dienen soll: Es bedarf genauer empirischer Untersuchungen, um zu verstehen, *wo* und *warum* es zu diesen Verkehrungen kommt. Eine solche, (in diesem Band zweite) Analyse in Bezug auf gegenwärtige Entwicklungen im Bereich der Geschlechterbeziehungen möchte ich im Folgenden unternehmen und der These eines paradoxalen Umschlags von Gleichheit in Ungleichheit anhand des Gegenstandbereiches häuslicher Arbeitsteilung nachgehen. Im abschließenden Teil möchte ich auch auf den normativen Standpunkt eingehen, von dem aus eine Kritik dieser Entwicklungen zu formulieren möglich ist: Einer Kritischen Theorie der Geschlechterverhältnisse muss insofern an einer solchen Reflexion gelegen sein, als diese Effekte allein auf diesem Wege nicht nur beschrieben und erklärt, sondern auch einer immanenten Kritik unterzogen werden können (siehe Honneth 2008; Jaeggi 2009).

II.

Grundlage meiner Überlegungen bilden Material und Ergebnisse einer empirischen Studie zu Paararrangements und Geschlechterkonstruktionen in heterosexuellen Paaren mit Familienernährerin. Die Untersuchung habe ich zwischen Juli 2012 und Juni 2014 gemeinsam mit Cornelia Koppetsch und Alice Jockel an der TU Darmstadt durchgeführt.[3] Erkenntnisinteresse und Ausgangspunkt waren die Frage, welche Auswirkungen der Wandel der Erwerbswelt auf Geschlechterverhältnisse hat:[4] Auf welche Weise vollziehen sich Anpassungen an die Erosion des Ernährermodells? Ändern sich in heterosexuel-

3 Das Projekt wurde von der DFG finanziert, Antragstellerin und Projektleiterin war Cornelia Koppetsch. Die Ergebnisse wurden publiziert in Koppetsch und Speck (2015).

4 Für die Geschlechtersoziologie stellt sich mit der Deregulierung der Arbeitswelt eine Reihe von Fragen. Nachdem sich in den nordeuropäischen Ländern seit Mitte der 1950er Jahre in wachsendem Maße arbeitsrechtlich regulierte, stabile und relativ gut entlohnte Arbeitsverhältnisse für den Großteil der arbeitenden männlichen Bevölkerung herausgebildet hatten, hat sich dieser Sachverhalt in den letzten Dekaden stark verändert. Mittlerweile sind nicht mehr nur Frauen und Migranten in unsicheren und schlecht entlohnten Arbeitsverhältnissen tätig, sondern auch weiße Arbeiter und Angestellte der Mittelschicht (vgl. Brinkmann et al. 2006). Dies hat unter anderem zur Erosion des in Deutschland sozialstaatlich gestützten Familienernährermodells geführt.

len Paarbeziehungen die über lange Zeit sehr stabilen geschlechterdifferenzierenden Muster der Arbeitsteilung – lapidar formuliert: macht er (auch) die Wäsche, wenn sie (auch) die Brötchen verdient? Und bilden sich neue Weiblichkeiten und Männlichkeiten heraus? Untersucht haben wir diese Fragen anhand von Paaren, in denen die Frau Familienernährerin ist, das heißt mindestens 60 Prozent des Netto-Haushaltseinkommens verdient, und der Mann erwerbslos oder prekär beschäftigt ist. Unser Sample besteht aus 29 heterosexuellen Paaren aus unterschiedlichen Milieus, mit und ohne Kinder. In leitfadengestützten Interviews haben wir die Partner jeweils zunächst getrennt und dann gemeinsam befragt.[5]

Die Auswertung des Materials erfolgte fallrekonstruktiv und in Anlehnung an die Grundsätze der Objektiven Hermeneutik, eine Methode, die bekanntlich auf der Annahme gründet, dass der Interviewtext, der als Protokoll des realen Vollzugs einer Lebenspraxis aufgefasst wird, mehr bedeutet, als die Sprecherin subjektiv meint. Anders als bei inhaltsanalytischen Vorgehensweisen geht es nicht um den Nachvollzug des Intendierten, sondern um das Aufdecken manifester *und* latenter Zusammenhänge, die weder bewusst noch unmittelbar reflexiv zugänglich sind. Ein wichtiger Zugang zur Ebene der latenten Regulative war das Feststellen von Diskrepanzen zwischen den Leitbildern, das heißt den manifest formulierten Idealen, und den in den Interviews minutiös abgefragten Alltagspraktiken hinsichtlich der Arbeitsteilung im Haushalt und der Finanzarrangements. Für das Verständnis der Paardynamiken erwies sich zudem der Vergleich der je drei durchgeführten Interviews als ergiebig. In der Konfrontation unterschiedlicher »Versionen« konnten wir so auch solche Paarkonflikte rekonstruieren, deren Sprengkraft die Partner möglicherweise eher verbergen wollten.

Die milieuvergleichende Anlage der Studie folgte der theoretischen Konzeption von Geschlecht als »linking concept« (Connell 1987 und 1999), mittels dessen verschiedene Lebensbereiche, vor allem die beruflich-öffentliche Sphäre und das Private, aufeinander abgestimmt werden.[6] Die vergleichende

5 Die genaue Zahl der Paarinterviews war nicht festgelegt: Im Austarieren zwischen dem radikalen Prinzip der Einzelfallstudie und der Notwendigkeit, ausreichende Varianten im sozialstrukturellen Spektrum zu betrachten, gingen wir nach den Prinzipien des theoretischen Samplings und der »theoretischen Sättigung« der Grounded Theory (vgl. Glaser und Strauss 2005) vor. Die Interviews wurden vor allem im Rhein-Main-Gebiet und in Berlin durchgeführt.

6 Unserer Auffassung nach bestehen milieuspezifische bzw. milieukonstituierende Unterschiede in den Weisen, wie durch bestimmte vergeschlechtlichte Erwartungen Rollen im Erwerbsleben, in Bildungs- und Berufslaufbahnen mit Mustern familiärer Arbeitsteilung

Fallrekonstruktion führte zur Herausarbeitung idealtypischer Geschlechterverhältnisse und zur Abgrenzung von drei Milieus, die wir im Anschluss an Koppetsch und Burkart (1999) als das »traditionale«, das »familistische« und das »individualisierte« Milieu bezeichnen. In sozialstrukturellen Kategorien ausgedrückt handelt es sich dabei erstens um das Handwerker- und Arbeitermilieu, zweitens um das Segment der Dienstleistungsberufsgruppen und Beamten mit mittlerem Qualifikationsniveau und drittens um das akademische Milieu der in hochqualifizierten und Selbstverwirklichungsberufen Beschäftigten mit urbanem Lebensstil. Aufgrund des nichtrepräsentativen Charakters des Samples erheben wir nicht den Anspruch, eine umfassende Milieulandkarte nachgezeichnet zu haben. Dennoch konnten wir typische und sich stark voneinander unterscheidende Muster in den Geschlechterarrangements und der Verhandlung der Erwerbsunsicherheit des Mannes in diesen spezifischen sozialen Lagen herausarbeiten. Dabei klaffen im »traditionalen« Milieu der Handwerks- und Facharbeitsberufe manifeste Leitbilder und latente Geschlechtererwartungen am wenigsten auseinander. Unsere Ergebnisse bestätigen hier die von der Forschung bereits diagnostizierten Beharrungstendenzen: Die Familie mit männlichem Ernährer bleibt im Arbeitermilieu das Leitbild, und der Mann soll diese Rolle möglichst bald wieder einnehmen – im Zweifel auf dem Weg der Umschulung. Paare aus dem »familistischen« Milieu nehmen hingegen meist pragmatisch einen Rollentausch vor, um das Familiengefüge nicht zu bedrohen, womit für den Mann hier prinzipiell eine Alternative jenseits der Erwerbsrolle zur Verfügung steht: Die Frau wird zur Ernährerin, der Mann zum Hausmann.

Im »individualisierten Milieu« der Akademikerinnen und Akademiker in den urbanen Zentren, das durch Beschäftigungen in wissensintensiven Dienstleistungsberufen geprägt ist und in diesem Artikel im Fokus steht, wäre beides undenkbar. Hier distanziert man sich sowohl von einem familienzentrierten Lebensentwurf als auch vom Leitbild der Ernährerehe – das Hausfrauenmodell lehnt man ab. Dieses Milieu bildete sich unter anderem

---

verknüpft werden. Milieuspezifische vergeschlechtlichte Erwartungen werden darüber hinaus auch bezogen auf Konsummuster, Lebens- und Freizeitstile (vgl. Koppetsch und Burkart 1999). Dabei geht es nicht nur um die Verlinkung von Sphären, sondern auch um die Aufrechterhaltung einer kulturellen Ordnung im Sinne gemeinsam geteilter Wertorientierungen – etwa spezifischer Leitbilder – in distinktiver Abgrenzung und »feinen Unterschieden« (Bourdieu 1982) zu anderen Milieus. Diese Aufrechterhaltung vollzieht sich vielfach auch im Sinne einer normativen Komplizenschaft unter der Oberfläche, als latent wirksame Strukturen und Dimensionen der Aushandlung von Männlichkeit und Weiblichkeit.

gerade in Distinktion zu traditionalen Lebensformen heraus. Das Leitbild ist das einer egalitären Partnerschaft, in dem keiner von dem anderen abhängig sein soll. Schon auf der manifesten Ebene bringt das hier fest verankerte individualistische Deutungsmuster damit Grenzen der Gemeinsamkeit zum Ausdruck. Eine anspruchsvolle Berufstätigkeit ist für beide Geschlechter eine Selbstverständlichkeit. Materielle Werte spielen dabei jedoch (zumindest oberflächlich) keine Rolle; stattdessen sind die angestrebten Ideale der Individualität, Kreativität und Authentizität maßgeblich für den gesamten Lebensstil – ein geringes Einkommen hingegen ist nebensächlich. Es geht um eine Lebensführung nach »ästhetischen« Prinzipien, die in der Romantik wurzeln (vgl. Reckwitz 2012; Schäfer 2015) und die sich auch in Konsumentscheidungen ausdrücken: Man lebt betont einfach, aber geschmacklich auf hohem Niveau, etwa in Fabriketagen, und gestaltet Möbel und Einrichtungen selbst (vgl. Koppetsch und Speck 2015: 63). Kreative und künstlerische Berufe sind in diesem Milieu auch deshalb weit verbreitet.

Wie gehen Paare in diesem Milieu nun mit der Erwerbsunsicherheit des Mannes um? Bedeutet das geteilte Leitbild einer egalitären Partnerschaft tatsächlich, dass die Einkommensunsicherheit kein Problem darstellt? Und wie gestaltet sich die Arbeitsteilung, wenn die Frau zur Ernährerin wird? Ich möchte diesen Fragen im Folgenden anhand von zwei Fallbeispielen nachgehen. Ich werde die Leitbilder und Muster der Arbeitsteilung, aber auch die latenten und manifesten Konfliktdynamiken und Aushandlungsprozesse zweier Paare rekonstruieren. Die hier zur Darstellung kommenden Analysen sollen dabei als Beitrag zur Theoriebildung auf induktiver Grundlage verstanden werden – sie sollen helfen zu verstehen, warum Gleichheit in Ungleichheit umschlägt.

III.

Tom (40) und Maike (38) haben beide einen westdeutschen bildungsbürgerlichen familiären Hintergrund: Toms Eltern sind Lehrer, Maikes Eltern niedergelassene Ärztinnen. Sie sind bereits seit Schulzeiten ein Paar und mittlerweile verheiratet; andere Partnerschaften hatten sie nicht. Auch wenn diese Paarbiografie für das urbane Akademiker-Milieu ungewöhnlich ist – charakteristisch ist ein ausgedehnter Übergang von der Herkunftsfamilie in eine feste Partnerschaft bzw. Ehe, der durch serielle Monogamie sowie durch Pha-

sen des Zusammenlebens mit anderen oder des Alleinlebens vor der »endgültigen Bindung« gekennzeichnet ist (Koppetsch und Speck 2015: 82) – führen Tom und Maike dennoch einen für dieses Milieu typischen, nämlich individualisierten Lebensstil. Gemeinsam mit ihren drei Kindern im Alter von sechs, zehn und dreizehn leben sie mit einer alleinerziehenden Mutter und einer jungen Studentin in einer Wohngemeinschaft in Köln, die betont alternativ eingerichtet ist. Tom und Maike haben den Anspruch, viele Dinge anders zu machen als ihre Elterngeneration. Ihr Beziehungsideal ist das einer gleichberechtigten Partnerschaft (vgl. Leupold 1983; Koppetsch 1998), in der beide erwerbstätig sind und sich gleichermaßen um Hausarbeit und Familie kümmern. Geschlechterrollen sind ihrem Weltverständnis nach überholte »Klischees«. Auch die individuelle Autonomie gehört zu den normativen Orientierungen und entsprechend auch zum Selbstverständnis als Paar, was sich etwa in der Idee getrennter (Schlaf-)Zimmer wiederfindet: »Ist auch *immer* so gewesen. Würde ich auch nie anders wollen«, sagt Maike im Interview. Maike ist Ärztin und reduzierte ihre Arbeitszeit im Krankenhaus vor zwei Jahren auf 80 Prozent. Tom ist Physiker. Nach seiner Promotion forschte er als Post-Doktorand an einer Universität an neuartigen Speicherbausteinen für Computer. Aufgrund der unsicheren beruflichen Aussichten im »Flaschenhals«-System der Universität entschloss er sich jedoch gegen eine wissenschaftliche Karriere und entwickelte die Idee, sich selbständig zu machen und gemeinsam mit seinem ehemaligen Chef einen Prototypen zu einem marktreifen Produkt zu entwickeln. Dies geht mit umfangreichen Tests und Überprüfungen einher. Im ersten der vier Jahre seiner Selbständigkeit erhielt Tom ein Existenzgründerstipendium, seitdem hat er kein Einkommen, verfolgt das Projekt jedoch weiter. Vor drei Jahren ist Maike damit vollständig zur Familienernährerin geworden. Sie überweist ihm nach Bedarf Geld auf sein Konto.[7] An den Berufsbiografien und dem Umgang mit Toms Erwerbssituation lassen sich weitere Charakteristika dieses Milieus verdeutlichen. Die dritte zentrale normative Orientierung neben partnerschaftlicher Gleichheit und Autonomie ist die Idee der Selbstverwirklichung, die die Berufswahl leitet, nach Neigung und Talent erfolgen soll und wichtiger ist als ein hohes Einkommen: Hauptsache jeder macht beruflich das, was er oder sie wirklich möchte. Ein ausbleibender Erwerb bedeutet deshalb auch nicht, wie im Arbeitermilieu, die Notwendigkeit einer beruflichen Umorientie-

7 Maike verdient 3000-3300 Euro im Monat. Zu den Einkünften zählen 550 Euro Kindergeld. Die Fixkosten liegen bei 2000 Euro monatlich und werden von ihrem Konto abgebucht; zusätzlich zu den getrennten Konten gibt es ein »Sparkonto«.

rung. Obwohl Tom seit mehreren Jahren kein Geld verdient und die Selbständigkeit bisher noch nicht gelungen ist, betrachten beide Partner die Situation so, als wäre er im gleichen Maße wie Maike berufstätig: Tom bezeichnet seine Tätigkeit als »was eigenes«, Maike nennt ihn im Interview einen »Erfinder«.

Das Paar versteht sich nicht nur als beruflich gleich gestellt, auch die familiäre Sorgearbeit soll der Auskunft beider Partner zufolge gleich verteilt sein. Die rechnerische Formel, die in diesem Milieus bezüglich des Haushalts häufig artikuliert wird, ist »50/50« – oder »pari pari«, wie Tom es formuliert. Allerdings zeigt sich eine beträchtliche Diskrepanz zwischen Leitbild und alltäglicher Praxis: Zwar steht Tom morgens mit den Kindern auf und macht sie für die Schule fertig, doch scheint sein Aufgabenbereich damit – bis auf gelegentlich anfallende Sonderaufgaben wie die technische Wartung des Internets und Reparaturen – im Wesentlichen auch schon abgedeckt. Den Großteil der alltäglichen Hausarbeit übernimmt seine Frau: Waschen sei eher »Maikes Angelegenheit«, Pflanzen sind »ihr Hobby«, sie saugt und putzt deutlich häufiger, holt regelmäßig das jüngste Kind von der Kita ab, und selbst das Einkaufen, eine oft von Männern übernommene Aufgabe, erledigt Maike meist auf dem Rückweg ihrer Arbeit. Lediglich das rotierende Kochen in der Wohngemeinschaft übernimmt Tom häufiger.[8]

Insbesondere anhand des Interviews mit ihm wird sichtbar, dass die Aufteilung der Hausarbeit und Sorge für die Kinder dabei durchaus Gegenstand von Konflikten gewesen ist. Maike thematisiere regelmäßig, dass das Putzen hauptsächlich von ihr übernommen werde, und auch die Frage der Betreuungsaufteilung schien keine Selbstverständlichkeit gewesen zu sein. Insbesondere zu Zeiten ihrer Vollarbeitszeit war Maike mit einer 70-Stunden-Woche und drei Kindern überlastet und hatte offenbar gehofft, dass Tom aufgrund seiner Selbständigkeit mehr übernehmen und beispielsweise die Kinder regelmäßig abholen könnte, da er ja nun »zuhause« sei. Zudem wünscht sich Maike, dass er mehr anfallende organisatorische Aufgaben übernimmt, etwa Behördengänge erledigt oder zu Elternabenden geht. Doch konnte sie sich mit ihren Forderungen trotz ihrer Position als Alleinverdienerin nicht durchsetzen. Dies ist erklärungsbedürftig. Aus zahlreichen Studien ist bekannt, dass die häusliche Arbeit weiterhin und selbst in Paaren, die sich

8 Kochen ist als Tätigkeit in den letzten Jahren neukodiert worden und gilt heute nicht nur als Form des »savoir vivre«, sondern auch als Ort kreativer Entäußerung. Dass Männer sich auch im Privaten vermehrt dieser Tätigkeit angenommen haben, steht nicht in einem zufälligen Zusammenhang mit dieser Aufwertung als Praxis der Selbstentfaltung.

als gleichberechtigt verstehen, ungleich verteilt ist und Frauen einer deutlich größeren Belastung unterliegen (vgl. Hochschild und Machung 2012; Hobler et al. 2017). Unsere Ergebnisse aus Interviews mit hochgebildeten Akademikerinnen deuten allerdings darauf hin, dass das geteilte Leitbild gleichberechtigter Arbeitsteilung in Haushalt und Familie in heterosexuellen Paarbeziehungen selbst dann nicht in Praxis umgesetzt wird, wenn die Frau sehr viel stärker beruflich eingebunden und Familienernährerin ist. Woran liegt das? Warum scheint es selbst in einem Milieu, in dem die Gleichheitsnorm besonders stark verankert ist, nicht möglich, die geschlechterdifferenzierende Arbeitsteilung aufzubrechen? Warum führen die sich hier andeutenden Konflikte nicht zu einer Neuverteilung von Aufgaben? Drastischer und im Sinne der These dieses Aufsatzes formuliert: Warum kommt es trotz eines Leitbildes von Gleichheit zu einer so drastischen Ungleichheit in den Belastungen?

Wenden wir uns abermals den Deutungen der Befragten zu. Einen ersten Hinweis zum Verständnis der Stabilität des Paararrangements findet sich in der Darstellung der häuslichen Arbeitsteilung im Interview mit Maike. Anders als Tom scheint sie bestrebt, die immer wieder auftretenden Konflikte um den Haushalt einzuebnen. Zwar ist dies auch im Sinne des grundsätzlichen Problems von Antworten sozialer Erwünschtheit im Kontext einer Interviewsituation zu verstehen. Doch geht die Darstellung über ein Kaschieren von Uneinigkeiten hinaus. Die gewählten Formulierungen Maikes verweisen vielmehr auf Deutungen, die in Konfliktsituationen mobilisiert werden und die für das Austarieren des arbeitsteiligen Arrangements signifikant sind. Auf die Frage, ob sie die Aufteilung als gerecht empfinde, antwortet sie, Tom mache »einfach andere Sachen« wie »Computersachen« und »das Internet einrichten«; er mache eher »stille Tätigkeiten«, während das, was sie mache, viel eher wahrgenommen werde – zum Beispiel anhand des Wäschekorbs, den sie durch die Wohnung trage. Diese Aussage ist bemerkenswert; insbesondere die Umwertung, die auf der manifesten Ebene des Gesagten vollzogen wird, ist signifikant: Maike bemüht ein politisches Argument aus der zweiten Frauenbewegung, die Skandalisierung der Unsichtbarmachung gesellschaftlich notwendiger Haus- und Sorgearbeit, und rückt damit die faktisch ungleiche Beteiligung Toms in ein anderes Licht. In dieser Form der Darstellung gerät *er* gewissermaßen in die Position des »Unterdrückten« bzw. desjenigen, der zu wenig Anerkennung für seine Leistung erfährt. Auf die Frage, wie Hausarbeit idealerweise aufgeteilt sein solle, betont sie: »Na, sag ich mal, idealerweise müsste ich dann auch Regale anbringen und Radios

reparieren und sowas.« Mit der gewählten Formulierung gesteht Maike zwar ein, dass die Arbeit in ihrer Beziehung nicht »ideal« verteilt sei, doch interpretiert sie die Norm der Gleichheit, die alltagspraktisch in der Regel in »50/50« übersetzt wird, an dieser Stelle als qualitative Regel, der zufolge jeweils die Hälfte der anfallenden Tätigkeiten übernommen werden müsste. Diesem Argumentationszusammenhang zufolge kann sie, da sie selbst keine »Dübel in die Wand bohren« würde, Tom kaum einen Vorwurf machen, im Alltag zu wenig zu putzen. Sie als »emanzipierte Frau« trifft potentiell sogar noch eine härtere Kritik, da Tom zumindest feminisierte Tätigkeiten übernähme, während sie die klassischen Männeraufgaben wie Reparaturen in Gänze in seiner Hand ließe. Und so formuliert sie: »Also ich finde es schon toll, wenn Frauen das auch können, und kann das durchaus bewundern, aber mir fehlt der Ehrgeiz.« Indem sie an dieser Stelle eine andere Auslegung der Gleichheitsnorm etabliert, wird zwar ein Ungleichgewicht benannt, jedoch Tom zugleich von potentieller Kritik entlastet – dass die »klassische« geschlechterdifferenzierende Arbeitsteilung nicht aufgebrochen wird, scheint nun vielmehr an ihr selbst zu liegen. An anderen Stellen im Interview stellt Maike hingegen das bestehende Ungleichgewicht gar nicht erst als solches dar. »Putzen«, sagt Maike »ist so dass schon also sozusagen meine Schwelle sicherlich 'ne andere ist als seine« – folglich putze sie auch mehr. Tom teilt diese Deutung im Wesentlichen: »Das ist glaube ich auch das größte Problem hier […] dieses Sauberkeitsempfinden ist unterschiedlich hier.« Was Koppetsch und Burkart (1999) in ihrer milieuvergleichenden Studie zur *Illusion der Emanzipation* bereits eindrücklich zur Darstellung gebracht haben, bestätigte sich erneut auch an unserem Material: Gleichheitsorientierte Paare tendieren dazu, eine ungleiche Beteiligung an Hausarbeit auf Eigenheiten zurückzuführen, die im Persönlichkeitskern verortet werden und damit als letztlich nicht verhandelbar erscheinen. Dies kann auch als Strategie der Konfliktminimierung verstanden werden: Die eine mag es nun einmal sauberer als der andere – was soll man da machen. Für die (in der Regel) häufiger putzenden Frauen wird dies in heterosexuellen Paaren individualisierter Milieus zur Falle. Es ist wie bei Tom und Maike: Wer zu hohe Ansprüche hat, ist gewissermaßen selbst schuld und muss halt mehr putzen (Koppetsch und Burkart 1999: 167; Koppetsch und Speck 2015: 57). Die Verteilung von Arbeit wird damit aus der geschlechtlichen Klammer herausgelöst, gilt als individuelle Frage und wird zugleich der Verhandlung weitgehend entzogen.

Eine weitere weit verbreitete Strategie der Unsichtbarmachung des Ungleichgewichts besteht in der unterschiedlichen Gewichtung häuslichen Enga-

gements. Auch dies zeigt sich im vorliegenden Fall: Ihren eigenen Beitrag zum Familienleben wertet Maike ab – die jüngere Tochter hole sie von der Kita ab (obwohl die Entfernung zwischen Kita und Arbeitsort die gleiche ist wie von zuhause), weil sie »dann auch eh unterwegs« sei – Toms Beitrag wertet sie hingegen auf, indem sie behauptet, dass er »mehr Mutter« sei, dass er das Aufstehen morgens viel besser »im Griff« habe und dass er mehr »Quality Time« mit den Kindern verbringe. Sein geringeres Engagement im Haushalt interpretiert sie sogar als charakterliche Qualität: »Weil er das dann auch mal schafft die Hausarbeit liegen zu lassen – und mal ein Kartenspiel zu spielen oder so, und das kann ich nicht so gut. Weil ich dann trotzdem immer denke, Essen soll ja auf dem Tisch stehen und ich will auch irgendwann ins Bett gehen und dann mach ich doch jetzt zwischendrin schnell die Wäsche oder so.«[9] In Maikes Darstellung erscheint das Management des gemeinsamen Alltags, das in ihren Händen liegt, als ein »zu viel« an Engagement, als nahezu zwanghafte Beschäftigung mit Hausarbeit; demgegenüber gelinge es Tom, solche Ansprüche abzustreifen und sich ganz den Kindern zu widmen. Auch Tom sieht das so, er sei derjenige, der »die Sache beruhigt« – in dieser weit verbreiteten charakterlichen Gegenüberstellung, sie: anspruchsvoll und unentspannt, er: cool und ausgeglichen (vgl. Koppetsch und Speck 2014), sind sich die beiden einig.

Was zeigt dieses Beispiel? Zum einen bestätigt die Analyse, dass zwischen Leitbildern und Wertorientierungen einerseits und den vollzogenen Praktiken und tatsächlichen Arrangements andererseits unterschieden werden muss. Das Selbstverständnis von Paaren entspricht nicht unbedingt der Wirklichkeit und insbesondere in den »aufgeklärten« hochreflektierten Milieus der urbanen Akademiker klaffen Anspruch und Realität oftmals weit auseinander. Das bedeutet nicht, dass Leitbilder als »falsches Bewusstsein« enttarnt werden müssen. Analytisch und auch im Sinne immanenter Kritik sind Leitbilder und Ideale durchaus ernst zu nehmen: Sie greifen in die soziale Matrix des Geschlechterverhältnisses ein, sie stiften eine Sinnstruktur, hinter die der Einzelne nicht mehr zurück kann. Die Normen der Gleichheit wie der Autonomie erhöhen den Druck zur Gestaltung der individuellen Biografie – und muten dem Einzelnen zu, sich das Scheitern an nach wie vor

9 Aus Darstellungsgründen verknappe ich hier die Interpretation, doch sei an dieser Stelle zumindest erwähnt, dass die gewählte Formulierung auch eine implizite Kritik an der eigenen Rechtfertigungsstrategie beinhaltet, denn mit dem »Essen auf dem Tisch« und der Wäsche benennt Maike Notwendigkeiten des familiären Alltags – hier zeigt sich also eine Ambivalenz in ihrer Haltung, die auch in den von Tom skizzierten Konflikten um Hausarbeit zum Ausdruck kommt.

existierenden Strukturen selbst zuzurechnen (vgl. Koppetsch und Burkart 1999; Koppetsch und Speck 2015: 22). Für Paare kann dies, wie sich am Fall von Tom und Maike nachvollziehen lässt, eine Belastung bedeuten: Die Einhaltung der Gleichheitsnorm hat den Charakter eines Dogmas; man will sich nicht als Partnerschaft delegitimieren. Aus diesem Grund werden zahlreiche Umwertungen vorgenommen – in der Interviewsituation, aber auch in den alltäglichen Paardynamiken –, einiges wird hervorgehoben, anderes heruntergespielt, bestimmte Charaktereigenschaften werden auf- und andere abgewertet, nicht zuletzt um Konflikte zu entschärfen. Brisant ist dies insbesondere, da sich das Ungleichgewicht in der Belastung hier besonders drastisch darstellt: Die im Rahmen unserer Studie befragten Familienernährerinnen übernehmen, so das typischer Muster, wie Maike, *zusätzlich* zu ihrer Erwerbsarbeit das gesamte Familienmanagement und den Großteil der Hausarbeit. Doch genau dies gerät nicht in das Blickfeld der Akteurinnen.

Dass die Paare die Situation nicht – oder nur punktuell in Konfliktsituationen – als ungleich wahrnehmen, ist aber nicht nur auf den »Ballast« des Leitbildes der Gleichheit zurückzuführen. Auch die Orientierung an beruflicher Selbstverwirklichung begründet das Paararrangement, nicht zuletzt, da es auch das Verständnis von Gleichheit strukturiert. Wie ist dies zu verstehen? Tatsächlich scheint die Frage der Arbeitsteilung im Privaten für Maike nebensächlich. Im Interview ist sie vielmehr bestrebt zu unterstreichen, dass ihr Partner nicht grundsätzlich beruflich benachteiligt sei, wie folgendes Zitat eindrücklich verdeutlicht:

»Interviewerin: Und würdest du dir wünschen, dass das so tendenziell bleibt oder hängt das jetzt auch davon ab, ob das jetzt erfolgreich wird mit der Selbständigkeit oder so?

Maike: Was ich – ich weiß nicht, also wenn, wenn die jetzt erfolgreich werden, glaube ich nicht unbedingt, dass das arbeitsintensiver ist für die. […] Ich denke, dass sich das eher verschiebt dann von dieser bürokratisch langweiligen also – glaub jetzt nicht, dass deshalb Toms Woche – und wenn's so wäre, dann wäre er einfach mal dran. Dann müsste ich einfach auch mal mehr (Pause) zurückstecken. […] Und wenn jetzt Tom mehr Zeit bräuchte, dann würde ich auch zu meinem Chef gehen und sagen, das geht so nicht mehr. Ich muss auf sechzig [Prozent] gehen.

Interviewerin: Ja. Also dann würdest du zurückstecken, um ihm das zu ermöglichen sozusagen also zurückstecken im Sinne von auf Arbeit zurückstecken?

Maike: Genau. Also das würde ich denken, ist dann, wäre dann nur fair.«

Maike stellt ihre Rolle als Familienernährerin als Privileg und die gegenwärtige Situation als Verzicht seitens Toms dar, obwohl sein Versuch zur Selbständigkeit keineswegs als Reduktion der Arbeitszeit im Sinne eines verstärkten Engagements für die Familie vereinbart war. In diesem Sinne ist sie ihm gewissermaßen etwas schuldig.[10] Anders als Vertreter des Time-Availability-Ansatzes oder der Ressourcentheorie in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung um geschlechterdifferenzierende Arbeitsteilung argumentiert haben, ist die Arbeitsteilung hier offensichtlich weder Ergebnis gemeinsamer ökonomischer Erwägungen (in der auch Zeit und Belastungen berücksichtigt werden), noch begründet der höhere Verdienst eine Machtressource, die eine Entlastung von Hausarbeit einzufordern als legitim erscheinen lässt.[11] Für Tom und Maike wäre es nicht gerechtfertigt, wenn Maike aufgrund ihrer gegenwärtigen vollen Berufstätigkeit eine Forderung nach einem stärkeren Engagement in der Familie geltend machen würde. Denn Gleichheit meint, so lässt sich an diesem Beispiel besonders gut veranschaulichen, in diesem

10 Eben deshalb erwägt sie, auf 60 Prozent Arbeitszeit zu reduzieren und sich stärker der Familie zu widmen, wenn ein beruflicher Erfolg Toms mehr Engagement erfordern würde.

11 Vertreterinnen des Time-Availability-Ansatz argumentieren, dass Arbeitsaufteilung auf Basis des zur Verfügung stehenden Zeitbudgets organisiert wird (unter anderen Coverman 1985). Der Person, die mehr Zeit für Erwerbsarbeit aufwendet, steht weniger Zeit für Tätigkeiten im Haushalt zur Verfügung, daher werden diese dann von der anderen Person, die über mehr Zeit verfügt, erledigt (vgl. Peuckert 2012: 490; Wengler, Trappe und Schmitt 2009: 60). Die Ressourcentheorie vertritt hingegen ebenso wie der Bargaining-Ansatz die These, dass Arbeitsteilung zwischen Paaren verhandelt wird, wobei ein hohes Einkommen aus der Erwerbsarbeit die Verhandlungsposition stärkt. Ausgegangen wird von der individuellen Nutzenmaximierung: Beide Partner versuchten demnach, Hausarbeit entweder an die Beziehungspartnerin oder an dritte Personen zu delegieren (vgl. ebd.; siehe auch Blood und Wolfe 1960). Einer dritten Position zufolge, der Theorie zur (neuen) Haushaltsökonomie (*New Home Economics*), wird durch eine Arbeitsteilung, bei der eine Person die Erwerbs- und die andere Fürsorgearbeit übernimmt, der größtmögliche gemeinsame Nutzen für das Paar bzw. den Haushalt erreicht. All diese Ansätze sind allerdings geschlechtsblind. Die Bedeutsamkeit der Geschlechterdifferenzierung wird jedoch auch von statistischen Untersuchungen unterstrichen: Schulz und Blossfeld (2006) konnten (bezogen auf Ehepaare) zeigen, dass ein größeres Human-, Einkommens- oder Erwerbsbeteiligungspotential von Frauen zu keinerlei Erhöhung des anteiligen Engagements ihrer Ehemänner (vgl. Grunow, Schulz und Blossfeld 2007: 163) bei der Sorgearbeit führt.

Milieu berufliche Gleichheit. Ist diese nicht gegeben, ist das Egalitätsempfinden gestört. Die Möglichkeit zur vollen beruflichen Selbstverwirklichung erscheint als das erstrebenswerte Ziel; derjenige, der diese Möglichkeit nicht hat, »steckt zurück«. Dies bedeutet aber auch, dass die häusliche Sphäre bei egalitätsorientierten individualisierten Paaren in der Regel abgewertet ist.[12] Hausmann oder Hausfrau zu sein kommt in diesem Milieu nicht in Frage – dies käme insbesondere für Männer einem Statusverlust gleich (vgl. Koppetsch und Speck 2015: 64 f.). Dass Tom auf Maikes Forderung, das Kind häufiger abzuholen oder Behördengänge zu erledigen, entgegnet, »ich mein, ich arbeite *auch,* auch wenn es zuhause ist«, ist insofern nicht (oder nicht vor allem) als Strategie der Verweigerung familiärer Arbeit zu verstehen; es ist tatsächlich auch das Selbstverständnis Toms, der seine Tätigkeit, auch wenn sie (derzeit) kein Einkommen einbringt, nicht entwertet wissen will. Und auch wenn Maike punktuell die ungleiche Belastung als ungerecht empfindet, so teilt sie letztlich seine Deutung. Ein grundsätzliches Problem nimmt sie nicht wahr, eher meint sie, sie selbst müsse lernen, mal alle fünfe g'rade sein zu lassen. Das sieht auch Tom so: »Sie versucht so alleine die ganze Welt zu retten und [kann] sich nicht […] *rausziehen* aus Dingen, die sie vielleicht nicht machen sollte oder machen muss. Zu viel Verantwortung für alles übernimmt.« Die ungleiche Arbeitsteilung erscheint diesem gleichheitsorientierten Paar vor allem als individuelles Problem der Frau.

IV.

Warum es in individualisierten, gleichheitsorientierten Paarbeziehungen zu drastischer Ungleichheit der Arbeitsteilung und -belastung kommt, lässt sich anhand eines zweiten Falls noch weiter verdeutlichen.[13] Frank (38) und Lisa (33) sind ein ostdeutsch sozialisiertes Paar. Mit ihrer knapp einjährigen Tochter leben sie in einer Berliner Altbauwohnung, die stilvoll und gleichzei-

12 Dies ist durchaus auch als Effekt der zweiten Frauenbewegung zu verstehen. Im Zuge der Ablehnung des Hausfrauenmodells wurden auch ihre Tätigkeiten entwertet. Dies drückt sich heute dabei insbesondere auch in ihrer Unsichtbarmachung aus: »Hausarbeit finden wir nicht so wichtig«, ist ein oft gehörter Satz bei Paaren aus gleichberechtigungsorientierten, akademischen Milieus. Entsprechend ist sie auch nicht der Rede wert: Über den Haushalt zu streiten gilt als »unsexy«.

13 Eine ausführlichere Analyse der Dynamik dieses Paars findet sich in Koppetsch und Speck (2014 und 2015).

tig betont alternativ eingerichtet ist. Sie ist selbständige Architektin, auch er hat Architektur studiert, konnte im Beruf jedoch nicht Fuß fassen und orientierte sich sukzessive in Richtung einer handwerklich-kreativen Selbständigkeit. Inzwischen fertigt er freiberuflich in einer kleinen Werkstatt künstlerisch gestaltete Schilder an.[14] Auch ihr Beziehungsleitbild ist das der Gleichheit: Beide sollen arbeiten; dass eine_r zu Hause bliebe, käme nicht in Frage. »50/50« ist die Devise: Sowohl bei den Finanzen – auch wenn Frank deutlich weniger verdient, soll er die Hälfte der Kosten übernehmen – wie auch bei der Haus- und Erziehungsarbeit. Auch dieses Paar erhält »Illusionen der Gleichheit« (Koppetsch und Burkart 1999) aufrecht. Einerseits in finanzieller Hinsicht: Frank kann seinen Anteil an den Kosten regelmäßig nicht zahlen, daher leiht Lisa ihm Geld, das er, so das Arrangement, irgendwann zurückzahlen soll. Die Vereinbarung der Leihgabe verdeutlicht die geteilte Fiktion gleicher finanzieller Stärke. Andererseits bestehen auch bei Frank und Lisa Illusionen hinsichtlich der häuslichen Arbeitsteilung. Eine Rekonstruktion des alltäglichen Arrangements und der Routinen (soweit diese durch Interviews erfassbar sind) zeigt, dass Leitbild und Praxis auch hier auseinanderklaffen, was sich insbesondere am Beispiel der Betreuungsarbeit veranschaulichen lässt: Ursprüngliches Vorhaben des Paares war eine Rotationsvereinbarung, wonach die Erziehungszeit jeweils zur Hälfte aufgeteilt werden sollte – in den ersten sieben Monaten sollte sich Lisa zu Hause um das Kind kümmern, anschließend sollte Frank sieben Monate zu Hause bleiben. Faktisch geht Lisa jedoch bereits in den ersten sieben Monaten ihrer regulären Erwerbsarbeit von zu Hause aus nach; sie erfüllt in dieser Zeit somit beide Rollen, die der vollzeitbeschäftigten Familienernährerin und die der im Haus verfügbaren Mutter, während Frank außer Haus in seiner Werkstatt arbeitet. Auch die zweite Phase, in der Frank eigentlich zu Hause bleiben wollte, verläuft nicht wie vereinbart. Statt die gesamte Betreuungsarbeit zu übernehmen, geht Frank an drei Tagen der Woche in seine Werkstatt, während Lisa sich an zwei dieser drei Tage sowohl um das Kind kümmert als auch von zu Hause aus arbeitet und damit die Kontinuität des Familienunterhalts gewährleistet. Einen Tag übernehmen Lisas Eltern. Frank hat im Prinzip mehr Zeit zur Verfügung, da er nur unregelmäßig Aufträge hat, aber auch er ist die Hälfte der Woche in seiner Werkstatt. Das Paar erachtet dieses

14 Lisa legt ihr Gehalt nicht offen, doch muss es aufgrund der anfallenden Fixkosten bei mindestens 2000 Euro netto monatlich liegen. Frank hat ein Einkommen von ca. 800 Euro im Monat, allerdings auch eine Werkstattmiete von 400 Euro und teilweise hohe Materialkosten. Das Paar hat zwei Konten.

Arrangement als fair, sowohl hinsichtlich der Teilung der Kosten als auch hinsichtlich der Arbeitsteilung. Lisa hält es für empfehlenswert, da sich auf diese Weise keiner »beruflich hinten anstellen« müsse. Auf die Frage, ob sie es gerecht fände, wenn Frank mehr Hausarbeit übernehme, da sie mehr verdiene, antwortet Lisa vehement, das habe damit überhaupt nichts zu tun – dafür gebe es im Notfall immer noch das »Prinzip Putzfrau«. Grundsätzlich haben also auch Frank und Lisa ähnliche Gerechtigkeitsvorstellungen wie Tom und Maike, und auch sie verstehen ihre Partnerschaft als gleichberechtigt. Doch eine nähere Betrachtung zeigt, dass hier ebenfalls gerade die Orientierung an Egalität, Authentizität und Autonomie zu einer Persistenz der klassischen geschlechtlichen Arbeitsteilung und zu einer Ungleichheit in den Belastungen führt – deren Gründe den Akteuren allerdings verborgen bleiben.

Widmen wir uns erneut den Deutungen der Befragten. Das Paar lebt, wie gezeigt, ein Arrangement, das eine Gleichheit der Berufsarbeit der Partner zum Ausdruck bringt. Angesichts der wenigen Aufträge, die Frank erhält, ist dies allerdings erklärungsbedürftig. Dabei kommt der *Art* seiner Tätigkeit eine Schlüsselrolle zu. Beide Partner stellen die Arbeit Franks in einen spezifischen Sinnhorizont. Lisa bezeichnet die Tätigkeit ihres Partners als »eher fast künstlerischen Beruf«; dies plausibilisiert in ihren Augen, dass seine schöpferischen Projekte Arbeitszyklen unterliegen, die meist länger dauern als geplant und sich eben auch oft nicht rechnen. Und trotz vorsichtiger Klagen über finanzielle Unsicherheit betont sie, wie froh sie ist, einen nicht materialistisch gesinnten Partner zu haben.[15] Auch Frank unterstreicht seine Gelassenheit in beruflichen Dingen: Geld sei ihm nicht so wichtig, und es gehe ihm nicht darum, viele Kunden zu haben, sondern vor allem darum, Qualitätsarbeit abzuliefern. Im Unterschied zu regulären Arbeitsverhältnissen könne er seine Tätigkeit selbstbestimmt ausüben und sich an der Sache orientieren. Diese Deutung, die auf den zentralen normativen Säulen der von Boltanski und Chiapello (2003) herausgearbeiteten »Künstlerkritik« fußt – Autonomie und Selbstverwirklichung –, ermöglicht es Frank, seinen prekären Erwerbsstatus aufzuwerten. Dabei pointiert er seine Haltung in Abgrenzung zu seiner Partnerin, die er als »ehrgeizig« beschreibt: Insbesondere indem er seine Tätigkeit Lisas vermeintlicher Karriereorientierung und

15 Lisa: »Also er hat einfach kein großartiges Verhältnis zu Geld, und das finde ich eigentlich auch *super* [betont] also das finde ich total angenehm, wenn du umgeben bist von lauter geldgeilen Leuten und und und die dann, also wo du da manchmal denkst so: lebt ihr überhaupt? Oder kriegt ihr überhaupt was mit?«

Unterwerfung unter die Ansprüche anderer gegenübergestellt, wird sie zum nichtentfremdeten, an der Sache orientierten kreativen Schaffen. In seinen Aussagen etabliert Frank damit auch eine moralische Ökonomie, innerhalb deren der profanen Erwerbsarbeit ein Spektrum nichtentfremdeter Arbeit gegenübergestellt wird: Seine künstlerische Art des Arbeitens rechnet er letzterem zu; sie bezeugt damit einen unabhängigen, authentischen und letztlich moralisch höherwertig erscheinenden Lebensentwurf (vgl. Speck 2017). Im Grunde nimmt Frank mit dieser Argumentation auch eine Zuschreibung von Einkommensunterschieden auf Persönlichkeitseigenschaften vor und kann diese so aus der Reziprozitätsnorm, dem gegenseitigen Geben und Nehmen, ausklammern. Auch vom Standpunkt einer partnerschaftlichen zeitökonomischen Perspektive aus betrachtet kommt Frank auf diese Weise nicht in Verlegenheit, seinen sehr viel geringeren Beitrag zum Einkommen durch andere Beiträge, etwa durch die Übernahme eines größeren Anteils der Kinderbetreuung, zu kompensieren. Es ist gewissermaßen wie beim Putzen: Wer, ohne dass es nötig wäre, mehr verdient, ist selbst schuld.

Auch im Fall von Frank und Lisa zeigt sich, inwiefern das Zusammenspiel der Normen der Gleichheit, Selbstverwirklichung und Autonomie zu einer massiven Ungleichheit in den Belastungen führt. Beide Partner sind selbständig, doch während Frank nur wenige Aufträge bekommt und dennoch dieselbe Zeit in seiner Werkstatt wie Lisa im Büro verbringt, übernimmt sie zusätzlich zu ihrer Erwerbsarbeit den Großteil der Sorgearbeit für die Familie. Auch Lisa unterstreicht im Interview jedoch vor allem, dass keiner der beiden beruflich benachteiligt sei. Zwar zeigen sich im Material Spuren einer ambivalenten Haltung gegenüber der Erwerbsarbeit ihres Partners; so erwägt sie angesichts bestehender Geldsorgen, ob er nicht seine Arbeit »als Hobby« von Zuhause ausüben könnte, um so die Werkstattmiete zu sparen, was freilich einen harten Angriff auf seine Künstleridentität darstellt. Doch fordert sie dies letztlich nicht ein – ihr Wunsch nach Partnerschaftlichkeit verbietet es ihr. Auch hier wird deutlich, dass die egalitäre Struktur der Partnerschaft insbesondere durch die berufliche Gleichheit unter Beweis gestellt werden soll.

Die Rekonstruktion der Dynamiken zeigt allerdings, dass es dabei nicht nur um die Erfüllung des normativen Beziehungskonzeptes partnerschaftlicher Gleichheit, sondern auch um latente Geschlechtererwartungen geht. Indem sie das Arrangement trotz zahlreicher Konflikte um Geld auf diese Weise bestehen lässt, verhindert Maike einen Statusverlust auf Seiten Franks; und mit der Stilisierung Franks als Künstler unterstützt sie seinen Männlich-

keitsentwurf, der eine spezifische Bewältigungsform prekärer Erwerbsbiografien in der Gegenwart darstellt (vgl. Speck 2017). Diese Dynamik ist insofern als »normative Komplizenschaft« (Connell 1995) zu verstehen, als es auch in ihrem Interesse liegt, einen Partner zu haben, der beruflich »sein Ding« macht – insbesondere das macht ihn zu einem attraktiven Partner. Die Kopplung von Männlichkeit an die berufliche Sphäre im urbanen Akademikermilieu ist letztlich auch affektiv-emotional verankert – eindrücklich bestätigt dies die Formulierung einer anderen Gesprächspartnerin: Wenn ihr Mann nur noch Hausmann wäre, sagte diese, hätte sie ein »Sexynessproblem«. Um die Vorstellung partnerschaftlicher Gleichheit aufrechtzuerhalten, nehmen Frauen in heterosexuellen individualisierten Partnerschaften Arrangements der Ungleichheit in Kauf, die nicht nur eine deutlich höhere Belastung auf ihrer Seite bedeuten, sondern in denen auch geschlechterdifferenzierende Muster der Arbeitsteilung reproduziert werden – ohne dass darüber gesprochen werden könnte.[16] Diese Arrangements stehen zwar situativ und in Konfliktsituationen zur Disposition – Spuren dieser Konfliktdynamiken davon lassen sich im Interviewmaterial rekonstruieren – doch scheinen sie einer grundsätzlichen Reflexion entzogen.

16 Dabei bedeutet dieses Arrangement auch eine Belastung auf Seiten der Männer, wie eine genauere Betrachtung der ebenfalls Ungleichheit perpetuierenden Finanzarrangements zeigt: Individualisierte Paare haben in der Regel getrennte Kassen und Konten. Der Gleichheitsanspruch ist meist auch hier fifty-fifty. Allerdings können die von uns befragten prekär beschäftigen Männer ihren Anteil der Kosten in der Regel nicht tragen. Anstatt dass dies zu einem neuen Arrangement führen würde, gibt es regelmäßige Transaktionen: Leihgaben, Einladungen zum Urlaub etc. – alles, um das Selbstbild einer egalitären Partnerschaft nicht zu beschädigen und den Mehrverdienst der Frau zu verbergen. Doch anders als die Paare meinen, bedeutet dieses Finanzarrangement, das durch getrennte Kassen die Unabhängigkeit beider bezeugen soll, ein erhebliches Machtpotential. Denn diejenige, die die Transaktionen vornimmt, kann auch über die Spielregeln entscheiden, also darüber, wann das Geld zurück gefordert oder zumindest daran erinnert und insofern ein Regelbruch der Gleichheit inszeniert wird, oder wann das geliehene Geld »vergessen« und damit latent geschenkt wird. Hierin besteht bei den von uns befragten Paaren die Gegenmacht der Frauen zur Abwertung ihres Geldes durch den Karrierevorwurf und zur Unsichtbarmachung ihrer Position im partnerschaftlichen Gefüge: der Ernährerinnen, die sie faktisch sind, aber nicht sein dürfen. Andere Paare – vor allem abermals die wertkonservativen familistisch orientierten Paare – gehen in dieser Hinsicht in der Regel solidarischer vor (vgl. Koppetsch und Speck 2015: 166 ff.).

V.

Beide Fallbeispiele dokumentieren weit verbreitete Dynamiken, Deutungen und Muster der Arbeitsteilung in modernen Paarbeziehungen, die Angelika Wetterer im Anschluss an die Erkenntnisse aus den Studien von Koppetsch und Burkart (1999) sowie von Kaufmann (1994) als einen »Verdeckungszusammenhang« bezeichnet hat, in dem »bestimmte Aspekte der sozialen Realität systematisch« ausgeblendet werden (2005: 77). Dass vieles beim Alten bleibt und Deutungsmuster und tatsächliche Praktiken auseinanderlaufen, ist dabei zweifelsohne auf habituell-leibliche Strukturen (vgl. Kaufmann 1994) ebenso zurückzuführen wie auf latente Geschlechtererwartungen, letztlich kognitive Strukturen also, die in einer körperlichen ebenso wie in einer affektiven Dimension des Sozialen abgesichert sind und Begehrensmuster prägen. Dies stellt eine relevante Achse in der Erklärung der Frage dar, warum die von uns befragten Frauen im individualisierten Milieu nicht wollen, dass ihr Partner mehr Hausarbeit übernimmt – sie fürchten auch eine »Entmännlichung« ihres Partners. Aus diesem Grund stützen sie auch den »coolen« gelassenen Habitus der Männer – eine wirklich bemerkenswerte Strategie der Resouveränisierung von Männlichkeit im Kontext einer zunehmend prekären Erwerbswelt (vgl. Koppetsch und Speck 2014).

Doch meine ich, dass neben diesen Dimensionen die Gleichheitsnorm selbst für die Analyse der ungleichen Arrangements in egalitätsorientierten Paarbeziehungen hoch bedeutsam ist und wir es insofern mit einer normativen Paradoxie zu tun haben. Anders gesagt: die Ungleichheitsstrukturen in Paarbeziehungen bestehen nicht *trotz* der Gleichheitsnorm, vielmehr führt die Institutionalisierung der Gleichheitsnorm *selbst* zur Reproduktion von geschlechterdifferenzierenden Ungleichheitsmustern – und zwar auf zwei Weisen. Zum einen, weil die im Selbstbild verankerte Gleichheitsnorm die Unsichtbarmachung und De-Thematisierung von Ungleichheitsstrukturen gewissermaßen anleitet. Das Leitbild einer egalitären Partnerschaft gleicht einem Dogma (Koppetsch und Burkart 1999), und im Sinne eines »was nicht sein darf, ist auch nicht« bemühen sich Paare gemeinschaftlich und in normativer Komplizenschaft darum, die Ungleichheit der häuslichen Arbeitsteilung und Belastungen zu verschleiern – durch Strategien der Umwertung, der Ab- und Aufwertung sowie der Zurechnung auf Persönlichkeitseigenschaften. Die Gleichheitsnorm führt auf diesem Wege zum Schweigen

über die Ungleichheit (vgl. Wetterer 2003 und 2005).[17] Beim Verdecken des Ungleichgewichts und der Aufrechterhaltung des Selbstverständnisses als gleichberechtigtes Paar hilft bei vielen der von uns befragten Paare auch die Auslagerung von Arbeiten an Dritte, an Babysitterinnen, Au-Pairs oder Putzfrauen – über deren schlechte Arbeitsbedingungen (insbesondere im Falle von illegalisierter Migration) ebenfalls in der Regel geschwiegen wird. Zum anderen ist das Zustandekommen der ungleichen Arrangements gleichheitsorientierter Paarbeziehungen jedoch wesentlich auch in der *Ausdeutung* der Gleichheitsnorm begründet. Ich möchte dies abschließend ausführen.

Anhand der vorgelegten Analyse lässt sich nachvollziehen, dass das Leitbild der egalitären Partnerschaft letztlich eine Orientierung an drei Normen beinhaltet: Neben Gleichheit an Individualität respektive Authentizität und an Autonomie; alle drei müssen miteinander ins Verhältnis gesetzt werden. Es liegt hier nun keine Normen*konkurrenz* vor, vielmehr kommt die partnerschaftliche Gleichheit dem Leitbild zufolge durch die berufliche Selbstentfaltung und (idealerweise durch die) finanzielle Autonomie beider zum Ausdruck: Gleichheit meint damit im Wesentlichen *gleiche Chancen zur beruflichen Selbstverwirklichung*. Der paradoxale Umschlag von Gleichheit in Ungleichheit gründet darin, dass alle drei handlungsleitenden Normen, die das Leitbild der Partnerschaft kennzeichnen, letztlich an der Erwerbssphäre ausgerichtet sind: Es handelt sich um eine *bestimmte* Interpretation von Gleichheit, nämlich berufliche Gleichheit, eine *bestimmte* Interpretation von Authentizität, nämlich berufliche Selbstverwirklichung, und eine *bestimmte* Interpretation von Autonomie, nämlich finanzielle Autonomie, die sich (in Absehung unterschiedlicher Entlohnung) in getrennten Kassen ausdrücken soll. Gleichheit ist ein Wert, der zu füllen und normativ auszubuchstabieren ist. Die von der individualistischen Partnerschaft überformte Idee der Gleichheit ist eine selektive Ausdeutung, die das Private entgegen der schnell aufgestellten Behauptung des »50/50« gewissermaßen entnormativiert. Dieser Mechanismus gründet in der gesellschaftlichen Entwertung von Haus-

---

17 In unserem Text in diesem Band gehen Kai-Olaf Maiwald und ich der Frage, wie zu verstehen ist, dass die Geltung der Gleichheitsnorm zur De-Thematisierung von Ungleichheit führt, ausführlicher nach. In Bezug auf die Gleichheitsnorm in Eltern-Kind-Beziehungen und das typische sozialisatorische Milieu in egalitätsorientierten Familien der Gegenwart argumentieren wir, dass Gleichheit zwar dem Selbstverständnis der »erzieherischen« Haltung entspricht, aber faktisch nicht als Regulativ wirksam wird – vielmehr verstellt die Gleichheitsidee den Blick auf die eigene geschlechterdifferenzierende Praxis ebenso wie auf Ungleichheitsstrukturen in der alltäglichen Lebenswelt. Für die Jugendlichen gilt das Gleiche: *Weil* es Geschlechtergleichheit gibt, gibt es für sie keine Ungleichheit.

und Sorgearbeit; die private Sphäre gilt – mit Ausnahme von außeralltäglichen Kochexerzitien und *Special Time* mit den Kindern – nicht als Ort der Selbstentfaltung. So ist auch zu verstehen, dass die häusliche gleichberechtigte Arbeitsteilung für die von uns befragten Paare sekundär ist – wichtiger ist es, ganz man selbst zu bleiben und, vor allem beruflich, »sein eigenes Ding« zu machen. Schon auf der manifesten Ebene des Beziehungsleitbildes individualisierter Paare zeigen sich, so habe ich oben bereits angeführt, die Grenzen der Gemeinsamkeit. Ihre spezifische Ausdeutung der Idee der Gleichheit, so zeigen die Fallbeispiele auf drastische Weise, unterhöhlt das, was Solidarität im partnerschaftlichen und familiären Zusammenhang sein könnte. Ihr Selbstbild als zwei voneinander unabhängige Partner verhindert einen genauen Blick auf die Kooperationsweise, die sie herausgebildet haben und die von einer massiven Ungleichheit in den Belastungen ausgeprägt ist: Sie wissen nicht, was sie tun.

Dass diese Struktur von derjenigen, die von der Ungleichheit stärker betroffen ist, in der Regel jedoch nicht problematisiert wird, liegt dabei auch an der Vergeschlechtlichung der Normen: Normen der Lebensführung gelten in unterschiedlichem Maße für beide Geschlechter. Eva Illouz hat überzeugend argumentiert, dass eine Orientierung an Autonomie auch heute noch vor allem für männliche Lebensentwürfe gilt, während in weiblicher Subjektivierung weiterhin eine Bindungsorientierung vorrangig ist (vgl. Illouz 2011). Dies bestätigt sich auch anhand des rekonstruierten Musters in den hier behandelten Fallbeispielen: Die Frauen unterstützen ihre Partner darin, dass diese – zugespitzt formuliert – umso mehr Zeit außerhalb der Familie und mit Projekten verbringen, deren Realisierung fraglich ist, je prekärer ihr Berufsstatus ist. Im Sinne latenter Geschlechtererwartungen ermöglichen sie ihren Partnern damit, ihre Autonomie unter Beweis zu stellen. Dass sich diese Dynamik bei einem Einkommensunterschied unter umgekehrten geschlechtlichen Vorzeichen analog entfalten würde, ist schwer vorstellbar: Ein beruflich stark eingebundener Architekt würde wohl kaum mehr Haus- und Sorgearbeit übernehmen, damit seine nur wenig verdienende kreativ tätige Partnerin ihr Selbstverständnis als Künstlerin aufrechterhalten kann.

Gerade der Vergleich der modernen, sich als gleichberechtigt verstehenden Partnerschaften mit traditionellen und wertkonservativeren, familienorientierten Paaren zeigt, dass sich geschlechterdifferenzierende Muster alltagsweltlich teilweise verstärken, *weil* sich Gleichheitssemantiken durchgesetzt haben und die Geschlechterdifferenz auf der Deutungsebene in den Hintergrund rückt. In diesem Sinne haben wir es mit einem paradoxen

Umschlag von Gleichheit in Ungleichheit zu tun. Honneth und Sutterlüty haben allerdings zu Recht betont, dass es »mit sozioökonomischen, sozialstrukturellen oder kulturellen Parallelentwicklungen verknüpfte Umstände sind«, denen die nichtintendierten Effekte normativer Paradoxien geschuldet sind (2011: 73). Dies gilt auch für den vorliegenden Zusammenhang: Deutlich wurde, dass diese spezifischen Gleichheitsvorstellungen vor allem in einem spezifischen Milieu verbreitet sind, dessen Herausbildung nicht nur auf sozioökonomische Prozesse (die Ausweitung wissensintensiver Dienstleistungsberufe), sondern auch auf Prozesse der kulturellen Disktinktion in der Lebensführung zurückzuführen ist, gerade auch hinsichtlich des Partnerschaftsleitbildes. Dieses von Koppetsch und Burkart als individualisiert bezeichnete Milieu wurde Träger eines spezifischen Ideals der Lebensführung, in dem Selbstverwirklichung und Autonomie die heiligen Säulen bilden und sich ein hochgradig individualisiertes Gleichheitsverständnis herausbildete, das einen liberalen Feminismus beförderte: Egal welches Geschlecht, Hauptsache unabhängig sein und sich beruflich selbst verwirklichen, sonst wäre man nicht gleichberechtigt – ob und wie man dafür bezahlt wird, ist nebensächlich, ebenso die Frage der Haushaltsführung, deren Verhandlung ohnehin als spießig gilt. Mit dieser postmaterialistischen Haltung und Lebensführung leistete dieses Milieu einen signifikanten Beitrag zu dem normativen Wandel, der die Herausbildung neuer Akkumulationsstrategien im Kapitalismus des 21. Jahrhunderts begünstigte. Zu diesen gehören neben der Flexibilisierung und Prekarisierung der Erwerbswelt die Restrukturierung der Reproduktion der Ware Arbeitskraft seit den 1960er Jahren und die Ausweitung des Dienstleistungssektors – denn ein Großteil der in fordistischen Ernährer-Hausfrau-Familien vormals zuhause und unbezahlt erledigten Arbeiten musste (und konnte) durch den entstandenen Zeitmangel bei »gleichberechtigten« Paaren nunmehr ausgelagert werden: an Pflegedienste, Babysitterinnen, Reinigungskräfte, Baristas in Coffee Shops, Essenslieferantinnen, den Einkauf übernehmende Logistikunternehmen, Therapeutinnen und Wellnessberaterinnen. Die Diagnose normativer Paradoxien bedarf der gesellschaftstheoretischen Einbettung sowie der Rekonstruktion der inneren Zusammenhänge der Verflechtungen von strukturellem und normativem Wandel. Dass in modernen Paarbeziehungen Gleichheit in Ungleichheit umschlägt, steht – so sollte diese kursorische Darstellung zum Ausdruck bringen – in einem größeren Zusammenhang. Und die hohe Belastung der von uns befragten Paare und insbesondere der Frauen gründet

freilich auch in dem immensen Druck der Arbeitswelt, ihren Entgrenzungen, psychischen und zeitlichen Anforderungen.

Offen bleibt die Frage der Kritik dieser Entwicklungen. Worauf kann sich eine theoretische Kritik des paradoxen Umschlages von Gleichheit in Ungleichheit stützen? Kritische Gesellschaftstheorie, so die jüngeren Debatten um Kritikverständnisse und normative Maßstäbe, kann nur immanent oder rekonstruktiv sein und ihre normativen Maßstäbe nicht – dies wäre eine externe Kritik – von außen an ihren Gegenstand herantragen, sondern allein aus der gesellschaftlichen Realität selbst beziehen (vgl. Honneth 2000; Jaeggi 2009; Stahl 2013). Dabei darf es nicht allein um eine interne Kritik gehen, die anprangert, dass ein Leitbild nicht eingelöst wird. (Für den vorliegenden Zusammenhang würde dies lediglich die Skandalisierung des Auseinanderklaffens von Selbstbild und Praxis bedeuten und die Kritik in etwa lauten: Paare behaupten, sie würden sich die Haus- und Sorgearbeit hälftig teilen, tun dies aber de facto nicht). Die hier vorgelegte Analyse zieht vielmehr insofern eine immanente Kritik nach sich, als es nicht allein um die Kritik der Realität unter Bezug auf Normen, die »in« der Realität angelegt sind, gehen muss, sondern auch um die Kritik der Normen selbst (vgl. Stahl 2013), und zwar im Sinne ihrer Ausdeutung. Genau darin besteht, so argumentierte Rahel Jaeggi überzeugend, die transformierende Kraft immanenter Kritik: Sie zielt darauf, eine widersprüchliche Situation in etwas Neues zu überführen (vgl. Jaeggi 2009). Die normativen Orientierungen moderner Paare – Gleichheit, Autonomie, Authentizität – zielen alle, so habe ich zu zeigen versucht, auf die Erwerbssphäre. Auf diese Weise wird nicht nur Sorgearbeit weiterhin abgewertet. Verhindert werden zudem sowohl ein Aufbrechen geschlechterdifferenzierender Muster als auch die Herausbildung neuer solidarischer Arrangements der Arbeitsteilung, welche die Ungleichheitsstrukturen des patriarchalen bürgerlichen Ernährermodells in Anerkennung, Macht und Teilhabe gerade nicht wiederholen. Zufriedenheit wird in den neuen »gleichberechtigten« Arrangements heterosexueller Partnerschaften, so zeigen die Konflikte und latenten Statuskämpfe in den rekonstruierten Paardynamiken, die nicht selten zu Trennungen führen, jedenfalls nicht erreicht. Der Individualisierungsdruck unserer Gegenwartsgesellschaft löst Paradoxien aus (vgl. Maiwald 2009). Doch scheint das Problem nicht an den Normen selbst zu liegen, sondern an ihrer spezifischen Ausdeutung und den Bedingungen, unter denen sie institutionalisiert werden und unter denen wir alle versuchen, ihnen im Alltagshandeln Folge zu leisten.

Literatur

Becker-Schmidt, Regina 1987: Die doppelte Vergesellschaftung – die doppelte Unterdrückung, in: Lilo Unterkirchner und Ina Wagner (Hg.): Die andere Hälfte der Gesellschaft. Soziologische Befunde zu geschlechtsspezifischen Formen der Lebensbewältigung. Österreichischer Soziologentag 1985. Wien: Verlag des Österreichischen Gewerkschaftsbundes, 10–25.

Becker-Schmidt, Regina 2003: Zur doppelten Vergesellschaftung von Frauen. Soziologische Grundlegung, empirische Rekonstruktion, in: Gender Politik Online. ‹www.fu-berlin.de/sites/gpo/soz_eth/Geschlecht_als_Kategorie/Die_doppelte_Vergesellschaftung_von_Frauen/becker_schmidt_ohne.pdf›.

Boltanski, Luc und Ève Chiapello 2003 [1999]: Der neue Geist des Kapitalismus. Übers. von Michael Tillmann. Konstanz: UVK.

Bourdieu, Pierre 1982 [1979]: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Übers. von Bernd Schwibs und Achim Russer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre und JeanClaude Passeron 1971 [1964]: Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs. Übers. von Barbara und Robert Picht. Stuttgart: Klett.

Brinkmann, Ulrich, Klaus Dörre, Silke Röbenack, Frederic Speidel und Klaus Kraemer 2006: Prekäre Arbeit. Ursachen, Ausmaß, soziale Folgen und subjektive Verarbeitungsformen unsicherer Beschäftigungsverhältnisse. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.

Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2010: Frauen in Führungspositionen – Barrieren und Brücken. ‹www.bmfsfj.de/blob/jump/93874/frauen-in-fuehrungspositionen-deutsch-data.pdf›.

Connell, R. W. 1987: Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics. Cambridge: Polity Press.

Connell, R. W. 1995: Masculinities. Cambridge: Polity Press.

Fraser, Nancy 1994: Was ist kritisch an der Kritischen Theorie? Habermas und die Geschlechterfrage, in: dies.: Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht. Übers. Von Karin Wördemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 173–221.

Fraser, Nancy 2008: Feminismus, Kapitalismus und die List der Geschichte, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 54. 8, 43–57.

Gildemeister, Regine 2005: Gleichheitssemantik und die Praxis der Differenzierung. Wann und Wie aus Unterscheidungen Unterschiede werden, in: Ulrike Vogel (Hg.): Was ist weiblich, Was ist männlich. Aktuelles zur Geschlechterforschung in den Sozialwissenschaften. Bielefeld: Kleine, 71–88.

Grunow, Daniela, Florian Schulz und Hans-Peter Blossfeld 2007: Was erklärt die Traditionalisierungsprozesse häuslicher Arbeitsteilung im Eheverlauf: soziale Normen oder ökonomische Ressourcen?, in: Zeitschrift für Soziologie 36. 3, 162–181.

Hark, Sabine und Paula-Irene Villa 2015: (Anti-)Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen. Bielefeld: transcript.

Hartmann, Martin und Axel Honneth 2004: Paradoxien des Kapitalismus: ein Untersuchungsprogramm, in: Berliner Debatte Initial 15. 1, 4–17.

Heintz, Bettina 2001: Geschlecht als (Un-)Ordnungsprinzip. Entwicklungen und Perspektiven der Geschlechtersoziologie, in: dies: Geschlechtersoziologie. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 9–29.

Heintz, Bettina und Eva Nadai 1998: Geschlecht und Kontext. De-Institutionalisierungsprozesse und geschlechtliche Differenzierung, in: Zeitschrift für Soziologie 27. 2, 75–93.

Hirschauer, Stefan 2016: Judith, Niklas und das Dritte der Geschlechterdifferenz: Undoing Gender und die Post Gender Studies, in: Gender. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft 8. 3, 115–129.

Hobler, Dietmar, Christina Klenner, Svenja Pfahl, Peter Sopp und Alexandra Wagner 2017: Wer leistet unbezahlte Arbeit? Hausarbeit, Kindererziehung und Pflege im Geschlechtervergleich. Aktuelle Auswertungen aus dem WSI GenderDaten-Portal. ‹www.boeckler.de/pdf/p_wsi_report_35_2017.pdf›.

Hochschild, Arlie Russell and Anne Machung 2012: The Second Shift. Working Parents and the Revolution at Home. New York: Viking Penguin.

Honegger, Claudia und Peter Schallberger 2002: Alltagsweltliche Zeitdiagnosen. Fragestellung, Forschungsdesign und Methode, in: Claudia Honegger, Caroline Bühler und Peter Schallberger (Hg.): Die Zukunft im Alltagsdenken. Szenarien aus der Schweiz. Konstanz: UVK, 49–66.

Honneth, Axel 2000: Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der »Kritik« in der Frankfurter Schule, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48. 5, 729–737.

Honneth, Axel 2002: Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung, in: ders. (Hg.): Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt a. M. und New York: Campus, 141–158.

Honneth, Axel 2006: »Befreiung aus der Mündigkeit«. Kritische Anmerkungen zu einem Programmbuch des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt a. M., in: Karl-Siegbert Rehberg, Dana Giesecke, Susanne Kappler und Thomas Dumke (Hg.): Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Frankfurt a. M. und New York: Campus, 1268–1271.

Honneth, Axel und Ferdinand Sutterlüty 2011: Normative Paradoxien der Gegenwart – eine Forschungsperspektive, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 8. 1, 67–85.

Illouz, Eva 2011: Warum Liebe weh tut: Eine soziologische Erklärung. Übers. von Michael Adrian. Berlin: Suhrkamp.

Jaeggi, Rahel 2009: Was ist Ideologiekritik?, in: dies. und Tilo Wesche (Hg.): Was ist Kritik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kaufmann, Jean-Claude 1994 [1992]: Schmutzige Wäsche. Zur ehelichen Konstruktion von Alltag. Übers. von Andreas Gipper und Mechthild Rahner. Konstanz: UVK.

Klenner, Christina, Katrin Menke und Svenja Pfahl 2012: Flexible Familienernährerinnen. Moderne Geschlechterarrangements oder prekäre Konstellationen? Opladen: Barbara Budrich.

Knapp, Gudrun Axeli 2001: Grundlagenkritik und stille Post. Zur Debatte um einen Bedeutungsverlust der Kategorie »Geschlecht«, in: Bettina Heintz (Hg.): Geschlechtersoziologie. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 53–74.

Knapp, Gudrun Axeli 2009: »Trans-Begriffe«, »Paradoxie« und »Intersektionalität« – Notizen zu Veränderungen im Vokabular der Gesellschaftsanalyse, in: Brigitte Aulenbacher (Hg.): Erkenntnis und Methode. Geschlechterforschung in Zeiten des Umbruchs. Für Ursula Müller. Wiesbaden: VS Verlag, 309–324.

König, Tomke 2012: Familie heißt Arbeit teilen. Transformationen der symbolischen Geschlechterordnung. Konstanz: UVK.

Koppetsch, Cornelia 1998: Liebe und Partnerschaft. Gerechtigkeit in modernen Paarbeziehungen, in: Kornelia Hahn und Günter Burkart (Hg.): Liebe am Ende des 20. Jahrhunderts. Opladen: Leske und Budrich, 111–129.

Koppetsch, Cornelia und Günter Burkart 1999: Die Illusion der Emanzipation. Zur Reproduktion von Geschlechtsnormen in Paarbeziehungen im Milieuvergleich. Konstanz: UVK.

Koppetsch, Cornelia und Sarah Speck 2014: Wenn der Mann kein Ernährer mehr ist. Coolness als Strategie männlichen Statuserhalts in individualisierten Paarbeziehungen, in: Cornelia Behnke, Diana Lengersdorf und Sylka Scholz (Hg.): Wissen – Methode – Geschlecht. Erfassen des fraglos Gegebenen. Wiesbaden: VS Verlag, 281–298.

Koppetsch, Cornelia und Sarah Speck 2015: Wenn der Mann kein Ernährer mehr ist. Geschlechterkonflikte in Krisenzeiten. Berlin: Suhrkamp.

Leitner, Sigrid, Ilona Ostner und Margit Schratzenstaller 2004: Was kommt nach dem Ernährermodell? Sozialpolitik zwischen Re-Kommodifizierung und Re-Familialisierung, in: dies. (Hg.): Wohlfahrtsstaat und Geschlechterverhältnis im Umbruch. Was kommt nach dem Ernährermodell? Wiesbaden: VS Verlag, 9–27.

Leupold, Andrea 1983: Liebe und Partnerschaft. Formen der Codierung von Ehen, in: Zeitschrift für Soziologie 12, 297–327.

Lewis, Jane 2004: Auf dem Weg zur »Zwei-Erwerbstätigen«-Familie, in: Sigrid Leitner, Ilona Ostner, und Margit Schratzenstaller (Hg.): Wohlfahrtsstaat und Geschlechterverhältnis im Umbruch. Was kommt nach dem Ernährermodell? Wiesbaden: VS Verlag, 62–83.

Lutz, Helma 2008: Vom Weltmarkt in den Privathaushalt. Die neuen Dienstmädchen im Zeitalter der Globalisierung. Opladen: Barbara Budrich.

Maihofer, Andrea 2007: Gender in Motion. Gesellschaftliche Transformationsprozesse – Umbrüche in den Geschlechterverhältnissen? Eine Problemskizze, in: Dominique Grisard, Jana Häberlein, Anelis Kaiser und Sibylle Saxer (Hg.): Gender in Motion. Die Konstruktion von Geschlecht in Raum und Erzählung. Frankfurt a. M. und New York: Campus, 218–315.

Maiwald, Kai-Olaf 2009: Die Herstellung von Gemeinsamkeit. Alltagspraktische Kooperation in Paarbeziehungen, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 6. 1, 155–165.

Maiwald, Kai-Olaf 2011: Modern und doch traditional? Paradoxien heutiger Paarbeziehungen, in: WestEnd Neue Zeitschrift für Sozialforschung 8. 1, 86–92.

McRobbie, Angela 2010 [2008]: Top Girls. Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes. Wiesbaden: VS Verlag.

Peuckert, Rüdiger 2012: Familienformen im sozialen Wandel. Wiesbaden: Springer VS.

Reckwitz, Andreas 2012: Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung. Berlin: Suhrkamp.

Schäfer, Robert. 2015. Die Komplementarität von innerweltlicher Askese und artistischer Lebensführung: Zur Kritik zeitdiagnostischer Ästhetisierungsthesen, in: Berliner Journal für Soziologie 25. 1, 187–213.

Scholz, Sylka 2013: Liebe und Elternschaft auf Dauer. Zusammenfassende Auswertung der Ratgeberanalysen und weiterführende Forschungsfragen, in: Sylka Scholz, Karl Lenz und Sabine Dreßler (Hg.): In Liebe verbunden. Zweierbeziehungen und Elternschaft in populären Ratgebern von den 1950ern bis heute. Bielefeld: transcript, 299–340.

Schulz, Florian und Hans-Peter Blossfeld 2006: Wie verändert sich die häusliche Arbeitsteilung im Eheverlauf? Eine Längsschnittstudie der ersten 14 Ehejahre in Westdeutschland, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 58. 1, 23–49.

Speck, Sarah 2017: Der Künstler als Männlichkeitsentwurf der Gegenwart. Zur milieuspezifischen Bewältigung von Prekarität, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 43. 2, 335–356.

Stahl, Titus 2013: Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken. Frankfurt a. M. und New York: Campus.

Villa, Paula-Irene 2017: Autonomie und Verwundbarkeit. Das Social Flesh der Gegenwart, in: Ilse Lenz, Sabine Evertz und Saida Ressel (Hg.): Geschlecht im flexibilisierten Kapitalismus? Neue UnGleichheiten. Wiesbaden: VS Springer, 65–84.

Wengler, Annelene, Heike Trappe, Christian Schmitt 2009: Alles wie gehabt? Zur Aufteilung von Hausarbeit und Elternaufgaben in Partnerschaften, in: Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft 34. 1–2, 57–78.

Wetterer, Angelika 2003: Rhetorische Modernisierung: Vom Verschwinden der Ungleichheit aus dem zeitgenössischen Differenzwissen, in: Gudrun-Axeli Knapp und Angelika Wetterer (Hg.): Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II. Münster: Westfälisches Dampfboot, 286–319.
Wetterer, Angelika 2005: Rhetorische Modernisierung und institutionelle Reflexivität. Die Diskrepanz zwischen Alltagswissen und Alltagspraxis in arbeitsteiligen Geschlechterarrangements, in: Freiburger FrauenStudien 16, 75–96. ‹www.budrich-journals.de/index.php/fgs/article/viewFile/2984/2519›.

Mehr Demokratie, weniger Selbstbestimmung? Die Paradoxie politischen Wandels heute

Peter Wagner

Nie hat es mehr demokratisch verfasste Staaten gegeben als in der Gegenwart. Dennoch ist vor allem in Europa die Auffassung weit verbreitet, dass Bürger heute eher weniger Einfluss auf politische Entscheidungen haben als in der erlebten Vergangenheit. Dies ist die Paradoxie des politischen Wandels heute. Das Anliegen der nachfolgenden Überlegungen ist es, diese Paradoxie besser zu verstehen und zumindest andeutungsweise aufzuzeigen, wie mit ihr umgegangen werden kann.[1]

Eine Krise der Demokratie?

In welchem Zustand befindet sich die Demokratie heute? Im Gegensatz zu einem zeitweilig populären politikwissenschaftlichen Theorem halte ich es einerseits für leichtfertig anzunehmen, dass »moderne« Gesellschaften sich auf einem Pfad zunehmender »Demokratisierung« bewegen, auf dem es zwar kleine Rückschritte, aber keine Umkehr geben kann. Andererseits beunruhigt mich die Neigung vieler kritischer Geister, alle etablierten Institutionen als Orte anzusehen, von denen aus nur Herrschaft im Namen von partiellen Interessen ausgeübt wird und die keinesfalls »fortschrittliche« normative Gehalte praktisch werden lassen können. Wer ersteres annimmt, wird vermutlich auch die historisch einmalige Ausweitung von Demokratie heute betonen, während die Verfechter des letzteren behaupten werden, dass heutige Demokratie eine weitgehend leere Form ist, die den Schein von Selbstbestimmung verbreitet, ohne diese mit Inhalten füllen zu lassen, weil dies

1 Ich danke Felix Trautmann für ausführliche Kommentare und Hinweise zu einer ersten Fassung dieses Textes.

Herrschaftsinteressen entgegenstünde (die zumeist als »kapitalistisch« definiert werden).

Zwischen den Vertretern beider Auffassungen war oft kaum eine Diskussion möglich. Neuere politische Entwicklungen haben die Interpretationslage aber kompliziert. Es ist von einer »Krise der Demokratie« (einen kritischen Überblick gibt Häntzsch 2020), einer »autoritären Wende« der Demokratie« (ebenfalls kritisch Opratko 2019) oder gar einer »postdemokratischen« Bedingung die Rede (Crouch 2008). Alle diese Ausdrücke scheinen beiden Auffassungen zugleich zu widersprechen. Sie signalisieren einerseits, dass eine Umkehr auf dem Weg der Demokratie möglich ist, aber andererseits auch, dass Demokratie vor ihrer Krise, Wendung oder Verabschiedung wohl doch relevante normative Gehalte hatte, deren Verschwinden analysiert – und beklagt – werden muss. Von Paradoxien der Demokratie zu sprechen, erlaubt, beide Aspekte zugleich in den Blick zu bekommen. Über die begriffliche Bestimmung des generellen Paradoxiepotentials der Demokratie hinaus gilt es dabei auch, die gegenwärtigen Ausprägungen der Paradoxien zu analysieren und in ihnen Anzeichen für Umbrüche in politischen Formen und Praktiken zu erkennen.

Begriffsklärungen

Um von einer Paradoxie sprechen zu können, muss zum einen ein identifizierbares normatives Prinzip vorliegen und müssen zum anderen kontraintuitive Interpretationen dieses Prinzips beobachtet werden.[2] Wenn für die nach-

2 Im von Axel Honneth angeleiteten Forschungsprogramm des Instituts für Sozialforschung werden Paradoxien meist dadurch definiert, dass es sich bei der Anwendung von normativen Prinzipien – »im Zuge ihrer Realisierung« (Honneth und Sutterlüty 2011: 70) – erweist, dass Wirkungen auftreten, die dem normativen Gehalt des Prinzips entgegenstehen (vgl. auch Hartmann und Honneth 2006). Diese Vorgehensweise rettet sozusagen das – philosophische – Prinzip, indem die entgegenwirkenden Effekte der – historischen, daher kontingenten? – Umsetzung zugeschrieben werden. Hier hingegen wird davon ausgegangen, dass normative Prinzipien als solche ambivalenzbehaftet sind und daher jegliche »Realisierung« notwendigerweise verlangt, zu dieser Ambivalenz konkret Stellung zu beziehen und sie damit situativ zu verringern oder gar zu eliminieren (vgl. Wagner 2009). Die Paradoxie liegt dann darin, dass Entscheidungen getroffen werden müssen, die alle normative Verluste mit sich bringen, nur unterschiedlicher Art. Die Paradoxie entsteht also nicht zwischen Prinzip und Anwendung, sondern in der interpretationsnotwendigen Ambivalenz des Prinzips selbst. Stadlinger und Sauer (2010: 199) sehen den Begriff der

folgenden Überlegungen »Demokratie« jenes normative Prinzip darstellt, dann haben wir dabei wörtlich »Volksherrschaft« oder in heute üblicherer Terminologie »kollektive Selbstbestimmung« vor Augen. Der Leitgedanke ist, dass ein Kollektiv von Menschen, meist als »Gesellschaft« bezeichnet, gemeinsam über die Regeln seines Zusammenlebens bestimmt und über den Umgang mit als geteilt aufgefassten Problemen befindet. Heute wird zudem meist angenommen, dass dies bedeutet, dass alle erwachsenen Mitglieder einer Gesellschaft gleiches Recht auf Teilhabe an Regelsetzung und Problembewältigung haben.[3] Der Verdacht einer Paradoxie entsteht somit mit der eingangs erwähnten Auffassung, dass die Gültigkeit des Prinzips heute weithin akzeptiert ist, während hingegen von effektiver kollektiver Selbstbestimmung wenig die Rede sein kann. Ob und warum dem so ist, soll nachfolgend exploriert werden.

Zuvor jedoch müssen drei weitere begriffliche Klärungen vorgenommen werden. Die erste betrifft das Verhältnis von individueller Autonomie und Demokratie, von persönlicher Freiheit und kollektiver Selbstbestimmung. »Westliche« Gesellschaften werden heute oft als »liberal-demokratisch« bezeichnet, und es wird damit suggeriert, es gäbe eine liberal-demokratische Tradition politischen Denkens, auf die sich diese Gesellschaften stützen.

Ambivalenz im Mittelpunkt der Theorie reflexiver Modernisierung bei Ulrich Beck und kritisieren das undialektische »Entweder-Oder« dieses Ansatzes. Dies liegt aber eher an der schwachen historischen Soziologie Becks als am Begriff der Ambivalenz selbst. Die Interpretation eines ambivalenten Prinzips erfolgt immer in historischen Situationen, und die Folgen dieser Interpretation machen sich in sukzessiven Situationen als problematisch bemerkbar. Generell findet sich die Denkfigur bereits in der *Dialektik der Aufklärung*, in der das Philosophische und das Historische zusammengehalten werden, allerdings um den Preis eines hochstilisierten Begriffs der Aufklärung, über die Horkheimer und Adorno (1988: 3) schreiben, dass »der *Begriff* eben dieses Denkens, *nicht weniger als die konkreten historischen Formen*, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten« (Hervorh. P. W.). In Folge der Stilisierung sehen sie »Selbstzerstörung« als wahrscheinliches historisches Ergebnis – oder gar Gegenwartsdiagnose – und unterschätzen die Unaufhebbarkeit der normativen Gehalte.

3 Dieser Schritt kann bereits als eine institutionelle Interpretation, nämlich: gleiche Partizipationsrechte, des normativen Prinzips Demokratie angesehen werden, die gegenwärtig weithin unstrittig ist. Man kann aber auch annehmen, dass in dieser Interpretation ein weiteres normatives Prinzip wirksam ist, nämlich: das Prinzip der Gleichheit, das als Rechtsgleichheit interpretiert wird. In Abweichung von meinem Vorgehen hier analysiert Wendy Brown (2000) in zweifacher Hinsicht »Rechte als Paradoxien« – zum einen, wenn diese als gleiche Rechte Herrschaftsverhältnisse verdecken oder zumindest unberücksichtigt lassen, zum anderen, wenn diese als kategorienspezifische Rechte partikulare Identität zuschreiben. In meiner Perspektive liegt die von Brown beobachtete Paradoxie im normativen Prinzip der Gleichheit, nicht im Recht.

Nun gibt es sicherlich eine Wahlverwandtschaft zwischen persönlicher Freiheit und Demokratie, vielleicht sogar so etwas wie Gleichursprünglichkeit, die aus der gemeinsamen Wurzel in der Annahme menschlicher Autonomie erwächst. Nichtsdestotrotz folgt das Eine nicht aus dem Anderen, stehen die Prinzipien von individueller und von kollektiver Autonomie doch eher in einem Spannungsverhältnis zueinander. Innerhalb der liberalen Tradition kann man durchaus annehmen, dass persönliche Freiheit in einem nicht-demokratischen Staat gelebt, diese vielleicht sogar von einem solchen Staat gestützt wird. Innerhalb der demokratischen Tradition wiederum gibt es keine Garantie für persönliche Freiheit, im Gegenteil eher die Möglichkeit einer Tyrannie der Mehrheit, wie schon Alexis de Tocqueville erkannte.[4] Das »demokratische Paradox«, von dem Chantal Mouffe (2000) spricht, bezieht sich auf Spannungen zwischen zwei unterschiedlichen politischen Traditionen, der liberalen und der demokratischen, und ist insofern irreführend benannt. Es gibt gute normative Gründe, die liberale und die demokratische Denktradition in der Beurteilung politischer Institutionen und Praktiken zusammenhalten zu wollen. Hingegen erscheint es wenig fruchtbar, die Spannungen zwischen zwei Traditionen und deren leitenden Prinzipien als Paradoxien zu bezeichnen, ist doch nie konsistent behauptet worden, dass persönliche Freiheit und Demokratie umstandslos miteinander vereinbar sind. Aus Gründen der Klarheit, beziehen sich die nachfolgenden Betrachtungen ausschließlich auf Paradoxien innerhalb demokratischen Denkens und Handelns und daher auf die Spannung zwischen individueller und kollektiver Autonomie nur, wenn und insoweit diese demokratierelevant wird.[5]

Zum Zweiten gilt es zu bestimmen, wie eine Paradoxie identifiziert wird. Liegt, wie gerade angekündigt, der Fokus auf einem einzigen Prinzip, dann

---

4 Ohne dies zumeist sehr explizit zu machen, ist die Trennung der beiden Traditionen ein gewichtiger Teil vieler Gegenwartsdiagnosen, so etwa im Begriff des »liberalen Autoritarismus« (dazu jetzt Chamayou 2018) oder im Typus der »illiberalen Demokratie« in der vergleichenden Demokratieforschung.

5 Dies ist ein sozusagen methodologischer Schritt: den Fokus auf ein Prinzip zu legen, um die für dieses Prinzip charakteristischen Paradoxien zu erkennen. Dies bedeutet nicht, dass alle Probleme gegenwärtiger Politik aus Paradoxien der Demokratie erklärt werden können. In umfassenderem Sinne wird so die Frage aufgeworfen, auf welche normativen Prinzipien sich Gegenwartsgesellschaften gründen. Oft wird angenommen (auch bei Axel Honneth 2011), dass das Prinzip der (individuellen) Autonomie grundlegend ist und sich die Prinzipien der Demokratie und der Solidarität von diesem ableiten. Mir erscheint es allerdings fruchtbarer, Freiheit, Demokratie und Solidarität als nebeneinanderstehende und idealerweise sich gegenseitig stützende Prinzipien anzusehen, ohne dabei die Spannungen zwischen ihnen zu übersehen (vgl. Wagner 2009, Kap. 2).

handelt sich bei der Beeinträchtigung eines anderen Prinzips durch die Anwendung des erstgenannten Prinzips nicht um eine Paradoxie. Bei der möglichen Beschränkung persönlicher Freiheiten durch demokratische Entscheidungen sehen wir daher keine Paradoxie der Demokratie am Werk. Um innerhalb eines einzigen Prinzips Paradoxiepotential zu erkennen, muss eine Unterscheidung im Begriff des Prinzips selbst angebracht werden. Der Begriff »Demokratie« enthält zunächst die Maxime, dass das Volk herrschen solle. Die erste Begründung dafür besteht in der Annahme, dass es anderen Herrschaftsformen an Legitimität mangelt. Man würde aber die Verwendung dieses Begriffes kaum angemessen verstehen, wenn man in ihm nicht auch ein Moment von Zielerwartung erkennen würde. Die Verfechter von Demokratie unter nicht-demokratischen Bedingungen sind selten nur dadurch motiviert, dass sie die existierende Herrschaft als nicht-legitim ansehen. Sie erwarten von demokratischer Herrschaft eine – wie auch immer spezifizierte – Verbesserung in der Form des Zusammenlebens. In diesem Sinne sind die Begriffe »Demokratie« und »kollektive Selbstbestimmung«, wie sie nachfolgend gebraucht werden, nicht schlicht synonym. »Demokratie« bezieht sich auf Herrschaftsausübung, während »kollektive Selbstbestimmung« auch das Ergebnis der Herrschaftsausübung mit in den Blick nimmt. Eine Paradoxie der Demokratie wird dann sichtbar, wenn es Gründe gibt anzunehmen (und: wenn in der Gesellschaft tatsächlich in signifikanter Weise angenommen wird), dass demokratische Praktiken das Ziel der kollektiven Selbstbestimmung verfehlen.[6]

Zum Dritten soll auch gleich eingangs festgehalten werden, dass das Prinzip der Demokratie keine Anleitung dafür gibt, wie die Grenzen des Kollektivs, das sein Zusammenleben selbst bestimmt, festgelegt werden sollen. Die Problematik der Gründung demokratischer politischer Ordnungen ist oft als eine Paradoxie diskutiert worden, auf die die Sozialvertragstheorien, die die Frage aufgeworfen haben, keine hinreichende Antwort geben.[7] Gelegentlich ist eine solche Gründung als performativer Akt analysiert wor-

6 In ähnlicher Weise kann eine dem Prinzip der individuellen Autonomie inhärente Unterscheidung zwischen der Maxime persönlicher Freiheit und der Zielerwartung der Selbstverwirklichung getroffen werden. Axel Honneths (2004) Betrachtungen zu den »Paradoxien der Individualisierung« können unter diesem Blickwinkel gelesen werden.

7 Bonnie Honig (2007) argumentiert, dass es sich bei der Frage nach dem Verhältnis von Gemeinwille und dem Willen aller nicht nur um ein Problem der Gründung, sondern um die Paradoxie der demokratischen Politik überhaupt handelt. Dieses Verständnis überlappt sich mit dem, was ich nachfolgend als politische Paradoxie der Demokratie kennzeichnen werde.

den, in welchem ein »Volk« dadurch entsteht, dass es sich zu einem solchen erklärt – wie etwa »the American people« in der Unabhängigkeitserklärung der USA. Dabei wird allerdings übersehen, dass diese Handlungen von den Handelnden als Emanzipations- oder Befreiungsakte gesehen werden – von kolonialer Fremdbestimmung oder von monarchischer Regentschaft, wie in der Französischen Revolution. Es wäre also angemessener, jenes »Volk«, das nunmehr zur Selbstbestimmung gelangt, als zuvor schon zumindest latent existierend anzusehen. Bestehen bereits demokratische Bedingungen, wie oben definiert, gibt es jenseits des Faktischen, nämlich der bereits bestehenden Grenzen im staatlichen und internationalen Recht, kein allgemeines Kriterium dafür, wie Grenzen des sich selbst bestimmenden Kollektivs gesetzt werden sollen. Wenn nachfolgend Versuche der Neuziehung von politischen Grenzen erwähnt werden, so sind diese sehr wohl Ausdruck von Paradoxien der Demokratie, wie gezeigt werden soll, aber nicht von einer Paradoxie demokratischer Grenzziehung. Die Frage der Grenzen benennt eine Leerstelle demokratischen politischen Denkens, die nur unter Zugriff auf zusätzliche Annahmen – in der europäischen Geschichte höchst bedeutsam: kulturell-sprachliche Homogenität – gefüllt werden kann, aber keine normative Paradoxie.

Nachfolgend werden als normative Paradoxien der Demokratie also nur Phänomene betrachtet, die nahelegen, dass Ambivalenzen im Prinzip der Demokratie bestehen, die dazu führen, dass kollektive Selbstbestimmung unterminiert wird oder werden kann. Um dem Problem näherzukommen, werde ich zunächst die beiden eingangs erwähnten Annahmen kurz prüfen: Ist es wirklich so, dass Demokratie heute auf der Erde weiter verbreitet ist als in der Vergangenheit? Und ist die Wahrnehmung wirklich zutreffend, dass die Bürger Möglichkeiten der Einflussnahme verloren haben, die ihnen einstmals zur Verfügung standen? Die qualifizierte Bestätigung dieser Annahmen erlaubt dann die Identifizierung von Ambivalenzen im Demokratiebegriff, die ich als die soziale und die politische Paradoxie der Demokratie bezeichne und nachfolgend in ihren gegenwärtigen Manifestierungen analysiere. Diese Manifestierungen wiederum verstehen sich aus einer Abfolge von unbewältigten Problemen und der ausbleibenden Entwicklung von Fähigkeiten zur demokratischen Problemlösung.

Ein kurzer historischer Vergleich

Blicken wir zur Beantwortung der ersten Frage kurz in die jüngere Vergangenheit. Die Zeitspanne von einem halben Jahrhundert prägt das lebende Gedächtnis einer Gesellschaft, da die Älteren diese Periode bewusst erlebt haben und ihre Beobachtungen an die Jüngeren weitergeben, die diese im Lichte ihrer eigenen Erfahrungen interpretieren. Im Jahre 1970 gab es in Westeuropa drei autoritäre Regime und zahlreiche Staaten, in denen die wichtigste Regierungspartei seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs nicht gewechselt hatte, so etwa in Italien und Schweden. In Westdeutschland hatte gerade erstmals ein Regierungswechsel stattgefunden, der zudem explizit »mehr Demokratie« versprach. Die mittelost- und osteuropäischen »Volksrepubliken« gründeten sich auf eine verbindliche Ideologie und eine dominante Partei. In Lateinamerika gab es Militärdiktaturen, in Ost- und Südostasien autoritäre Regime, und in Südafrika schloss die weiße Minderheit die Mehrheit der Gesellschaft von der politischen Beteiligung aus.

Seitdem aber vollzog sich, was Politikwissenschaftler eine globale »dritte Welle der Demokratisierung« nennen (Huntington 1991). Griechenland, Portugal und Spanien führten demokratische Institutionen seit der Mitte der siebziger Jahre ein, gefolgt in den achtziger Jahren von vielen asiatischen und lateinamerikanischen Gesellschaften – mit der Ausnahme von Chile bis zum Ende des Pinochet-Regimes. Ende der achtziger Jahre fiel auch das Apartheidregime in Südafrika, und Anfang der neunziger Jahre transformierten sich die realsozialistischen Staaten. Man mag die entstehenden politischen Institutionen »formaldemokratisch« nennen wollen – eine kritische Ausdrucksweise, die in den siebziger Jahren weit verbreitet war. Dennoch kann man nicht leugnen, dass sowohl das Recht auf politische Partizipation als auch die Anerkennung von Pluralität und Diversität im letzten halben Jahrhundert global stark zugenommen haben. Ich will an dieser Stelle nur kurz hinzufügen (und später darauf zurückkommen), dass trotz Trump, Orban, Salvini, Bolsonaro und nun auch Johnson bislang noch keine demokratische Form wieder beseitigt worden ist – anders als am schnellen Ende der »Fundamentaldemokratisierung« (Karl Mannheim) nach dem Ersten Weltkrieg.[8] Wiewohl man dies im Angesicht vieler politischer Ereignisse unserer Zeit

8 Dies ist nicht der Ort, das Wellenmodell der Demokratisierung näher zu diskutieren, aber es ist auffällig, dass Huntington die erste Welle mit der Gründung der USA beginnen lässt, obgleich kategorial diskriminierende Beschränkungen des Wahlrechts dort bis in die 1960er Jahre verbreitet waren. Die Einführung gleichen Wahlrechts für alle Bürger in

kontraintuitiv finden mag, so führt diese kurze historische Betrachtung doch zu der Einsicht, dass wir – immer noch[9] – in einer Blütezeit der Demokratie leben.

Wenn dem so ist, wie verhält es sich dann mit der zweiten Ausgangsannahme, nämlich der Wahrnehmung, dass die Bürger Einfluss auf politische Entscheidungen verloren haben? Wenn wir auch hier kurz zurückblicken, erkennen wir, dass diese Diagnose in den neunziger Jahren aufkam. Im Jahre 1992 wurde »Politikverdrossenheit« von der Gesellschaft für deutsche Sprache zum Wort des Jahres auserkoren. In der politischen Soziologie wird seitdem weithin, wenngleich auf verschiedene Weise, Abwendung der Bürger von der Politik (»citizen disaffection«) diagnostiziert.[10] Diese Abwendung ist in weitestem Sinne eine Reaktion auf eine nicht zufriedenstellende Partizipationserfahrung, sei dies schlichte Teilnahme an Wahlen oder stärkeres Bürgerengagement. Sie resultiert aus der Wahrnehmung, dass das Verhalten von Politikern und die politischen Entscheidungen sich nicht ändern, unabhängig davon, wie stark Bürger sich für Änderungen einsetzen. Über einen bestimmten Zeitraum drückte sich dies dadurch aus, dass Regierungen regelmäßig abgewählt und von der bisherigen Opposition ersetzt wurden, die dann in den nachfolgenden Wahlen wiederum abgewählt wurde, da sich die Regierungspolitik nicht oder nur marginal geändert hatte.

Diese mangelnde Reaktion auf den Bürgerwillen in den politischen Institutionen ist mehr als eine subjektive Erfahrung. Aber mit dieser Beobachtung verschiebt man nur das Problem: Die Frage bleibt, warum Politiker nicht angemessener auf Politikverdrossenheit reagierten – und sei dies nur, um Wahlen zu gewinnen? Auf diese Frage werden verschiedene, sich überlappende Antworten gegeben. Einige verweisen auf Kapitalinteressen, denen Regierungen sich unter Bedingungen globaler Konkurrenz nicht entziehen können. Andere betonen, dass sich eine technokratische politische Klasse

Europa, in vielen – nicht allen – Fällen für Frauen und Männer, im frühen zwanzigsten Jahrhundert hingegen sieht er schlicht als das Auslaufen der ersten Welle.

9 Die Präsidentschaftswahl in den USA am 3. November 2020 wurde durchaus zu Recht als Testfall für die Demokratie angesehen, da der Amtsinhaber explizit die Unterminierung der Regeln demokratischer Institutionen betrieb, die Wahl selbst als quasiheiligem Zentrum der institutionellen Demokratie eingeschlossen.

10 Hier ist zu betonen, dass dies eher ein europäisches denn ein globales Phänomen war. Länder wie Brasilien und Südafrika begrüßten das Ende von Militärdiktatur bzw. Apartheidregime mit hoher politischer Partizipation (siehe Mota und Wagner 2019). Im Folgenden konzentriere ich mich zunächst auf die europäische politische Situation, wobei sich aber schließlich zeigen wird, dass diese ohne den globalen Kontext nicht hinreichend verstanden werden kann.

herausgebildet habe, die den Kontakt zur Bevölkerung weitgehend verloren habe. Diese Klasse ist durchaus liberal und kosmopolitisch orientiert, aber kaum offen für Bürgermeinungen, da sie glaubt, die bessere Kenntnis der politischen Notwendigkeiten zu haben. Auch aus diesem Grunde sind zudem Regierungs- und Regulierungsinstitutionen geschaffen worden, wie etwa die Europäische Kommission und die Europäische Zentralbank, die in einiger Distanz zu den gewählten politischen Repräsentanten tätig sind. Und letztlich sind zunehmend Probleme aufgekommen, wie der Klimawandel und die Flüchtlingslage, die sich tatsächlich der Handlungsfähigkeit einzelner nationaler Regierungen entziehen und internationaler Kommunikation und Kooperation bedürfen, die weiterhin schwach entwickelt sind.

Manchmal werden alle diese partiellen Erklärungen unter dem Stichwort der »Globalisierung« zusammengefasst, die den Handlungsspielraum der Regierungen einschränke. Mit dieser summarischen Scheinerklärung wird aber ein politischer Wandel als weitgehend unausweichlich, weil technologisch determiniert, bezeichnet, der besser als ein Umbruch im Demokratieverständnis selbst aufgefasst werden sollte.

Um diesen Umbruch in den Blick zu bekommen, gilt es zunächst zu betonen, dass die eben beschriebene Situation in gewisser Weise bereits der Vergangenheit angehört. Anscheinend leben wir nicht mehr in einer politischen Lage, in der es »keine Alternative« zum Bestehenden gibt, wie Margaret Thatcher notorischerweise verkündet hatte. Heute werden alternative Wege vielerorts propagiert und politisch eingeschlagen, von denen die selbsternannte »Alternative für Deutschland« noch zu den am wenigsten einflussreichen gehört. Brexit, »America first«, katalanische Unabhängigkeit sind politische Alternativen, die noch vor Kurzem als wenig plausibel galten, dann aber recht plötzlich handlungsmächtig erschienen und bereits enorm chaosgenerierend gewirkt haben.

Es soll hier kein Zweifel daran aufkommen, dass ich diese Entwicklungen als hochproblematisch und potentiell katastrophal ansehe. Aber die gegenwärtige Tendenz, diese durch Wiederbelebung des Begriffs des Populismus als Krise der Demokratie zu diagnostizieren, scheint mir wenig durchdacht und zumindest vorschnell. Umgekehrt ist es fruchtbarer, sie eher als eine demokratische Reaktion auf die Wahrnehmung von politischer Handlungsschwäche aufzufassen, die damit das – vorläufige – Ende der Politikverdrossenheit signalisiert – wenngleich paradoxerweise, wie ich gleich näher zu zeigen versuchen werde. Der Versuch, für einige dieser Alternativvorhaben von einem linken oder demokratischen Populismus zu sprechen (vgl. Mouffe

2019; Gamper 2018), erkennt dieses Element, leugnet allerdings die Ambivalenzen und Paradoxien in ähnlicher Weise wie die hegemoniale Redeweise von der Bedrohung unserer politischen Institutionen.

Um das generelle Paradoxiepotential der Demokratie zu verstehen, muss man zunächst erkennen, dass Demokratie eine fragile Regierungsform ist, immer vom Zerbrechen bedroht (vgl. Karagiannis 2016). Im Gegensatz zu dem, was viele Politikwissenschaftler annahmen, gibt es keine konsolidierten Demokratien.[11] Demokratie als kollektive Selbstbestimmung ist ein andauernder Prozess der Verständigung, in dem sowohl die Akteure als auch die Probleme, die sie bewältigen müssen, einem beständigen Wandel unterworfen sind – oder zumindest sein können. Wollte man Demokratie »solide« machen, so müsste man die Meinungen der Beteiligten konvergieren lassen und sodann festschreiben – das versuchen viele Ideologien – und/oder dauerhafte Rezepte und Modelle für alle denkbaren Problemsituationen ständig zur Hand haben – das ist die technokratische Versuchung (vgl. Karagiannis 2007). Beide Ansätze zur Konsolidierung, oft probiert, mögen manchmal wohlintendiert sein, sind aber selbst latent antidemokratisch, da sie die Reichweite der kollektiven Selbstbestimmung zu verringern trachten.[12]

Spezifischer kann man vor diesem Hintergrund zwei grundlegende Paradoxien der Demokratie erkennen, die unter bestimmten Umständen sich deutlich im politischen Handeln bemerkbar machen können. Ich nenne sie die soziale und die politische Paradoxie der Demokratie. Beide sind in unserem Grundverständnis von Demokratie verwurzelt, können aber über lange Zeit latent bleiben.

---

11 Detaillierte, oft vergleichende Analysen zur Konsolidierung von demokratischen Institutionen kommen aus der empirischen Politikwissenschaft und politischen Soziologie. Demgegenüber wird Fragilität, Wandelbarkeit und Kontingenz von Demokratie eher in einigen Richtungen der politischen Philosophie betont. Nicht selten wird erstere Haltung als affirmativ, letztere als kritisch oder radikal verstanden – im Sinne meiner einleitenden Unterscheidung. Zumindest skizzenhaft soll dieser Beitrag deutlich machen, dass eine Verbindung von politiksoziologischer und politikphilosophischer Betrachtungsweise Erkenntnisgewinne ermöglicht, die über diese Gegenüberstellung hinausweisen. In der französischsprachigen Diskussion ist eine derartige Perspektive sehr viel weiter verbreitet als in der deutsch- oder auch englischsprachigen. Auf Verweise im Detail verzichtend, soll hier nur darauf hingewiesen werden, dass Claude Leforts Arbeiten maßgeblich für die Eröffnung dieser Betrachtungsweise waren, die mit unterschiedlichen Akzentsetzungen von Autoren wie Marcel Gauchet, Jacques Rancière und Pierre Rosanvallon weiterentwickelt wird.

12 Zu ähnlichen Betrachtungen in Begriffen von »Populismus« und »Szientokratie« vgl. jetzt Strohschneider (2020).

Die soziale Paradoxie der Demokratie

Die Wurzel der sozialen Paradoxie der Demokratie liegt in der doppelten Bedeutung des politischen Begriffs »Volk« (in gleicher Weise in anderen Sprachen: *dimos*, *people*, *peuple*, *popolo*, *pueblo*, …). Volk bezeichnet zum einen alle Bürger und ist in diesem Sinne der Sitz der Souveränität und der Ausgangspunkt der kollektiven Selbstbestimmung. Zum anderen bezeichnet Volk aber auch die unteren Klassen, diejenigen, die die Mehrheit sind, in vielen historischen Zusammenhängen die Armen. Die soziale Paradoxie der Demokratie wird manifest, wenn sich eine Kluft zwischen dem Volk im erstgenannten Sinne und jenem im letztgenannten Sinne auftut.

Die Doppelbedeutung des Volksbegriffs ist seit der antiken Demokratie sowohl generell bekannt als auch in ihrer Problematik erkannt. In seinen Betrachtungen zu Umbrüchen in den politischen Verfassungen der Athener unterschied Aristoteles zwischen reinen Verfassungsformen und Verfallsformen, wobei er zumeist den Begriff Demokratie für eine Verfallsform der Volksherrschaft gebrauchte, in der die herrschende Mehrheit der Bürger politische Entscheidungen nur in ihrem eigenen Interesse, nicht aber in dem der Allgemeinheit traf. Die Praxis der Volksherrschaft zum Allgemeinwohl hingegen bezeichnete er überwiegend als *politeia* (für eine neuere Diskussion vgl. Bertelli 2018). Analog dazu unterschied er Monarchie und Tyrannie ebenso wie Aristokratie und Oligarchie als reine und Verfallsformen der Herrschaft eines einzigen oder weniger Menschen über andere. Bezeichnenderweise hat der Begriff *politeia* im Deutschen heute kein Äquivalent.[13] Wir verfügen über keine klare begriffliche Unterscheidung zwischen reinen und Verfallsformen der Volksherrschaft mehr, die Aristoteles mit den Begriffen *politeia* und Demokratie auszudrücken versuchte.[14] Stattdessen wird »Demokratie« zum exklusiven normativen Horizont des Politischen.

13 Aristoteles gebraucht das Wort auch generisch für »politische Form«, oft problematisch als »Staat« übersetzt. Das englische »polity« ist angemessener, allerdings auch nur in diesem Sinne.

14 Zumindest zwei weiterhin bedeutsame Erkenntnisse finden sich bei einer Neulektüre der politischen Schriften Aristoteles': Zum einen war ihm der Gedanke einer »Konsolidierung« von Verfassungsformen fremd. Jede Verfassung konnte in ihrer Anwendung verfallen und damit den Weg für einen politischen Umbruch ebnen. Zum anderen konnte er selbst in der direkten Selbstherrschaft der Athener soziale Spaltungen ausmachen, die durch die Form der Herrschaftsausübung akzentuiert wurden. Dies ist sozusagen der historisch erste Ausdruck der sozialen Paradoxie der Demokratie.

Damit aber wird der Begriff überlastet, oder in anderen Worten: damit entsteht der Raum für die Manifestierung von Paradoxien. Wenn heute – wie in diesem Beitrag – Demokratie als ein normatives Grundprinzip aufgefasst wird, dann wird oft umstandslos daraus geschlossen, dass Demokratie wünschbar sei. Dem mag so sein, aber es ist bedeutsamer festzustellen, dass Demokratie unausweichlich wurde, und dies von dem Moment an, als keine andere, keine »externe« Quelle der Legitimation politischer Herrschaft mehr als akzeptabel angesehen wurde. Es bleibt also nur das Volk, die Gesamtheit der Bürger, das nunmehr Herrschaft über sich selbst ausüben soll. Die normative Verpflichtung auf Demokratie liefert keine Antwort auf die Frage, wie Regeln für das Zusammenleben in einer Gesellschaft gesetzt werden sollen, sondern schließt bestimmte Antworten aus und akzentuiert damit die Frage neu. Die politischen Umbrüche der letzten zwei Jahrhunderte in Europa und Amerika finden unter dem Einfluss der demokratischen politischen Imagination statt, aber sie sollten weniger als Realisierung eines Prinzips als vielmehr als Kampf um Interpretationen des Prinzips gelesen werden (Wagner 2013a; vgl. jetzt auch Trautmann 2020: 22).

Ein zentrales Interpretament ist dabei das Verhältnis der beiden Volksbegriffe zueinander. Zwar ließe sich vertreten, wie oben erwähnt, dass gleiche politische Beteiligungsrechte aller Bürger die normativ angemessene Interpretation des Prinzips darstellen. Beschränkte man sich auf eine derartige Definition von Demokratie, würde aber übersehen, dass mit dem Begriff eine politische Form bezeichnet wird, die einen Zweck hat, nämlich die Regeln des Zusammenlebens zu bestimmen. Die Differenz zwischen Norm und Zweck hat Auswirkungen auf die Entwicklung von Verfahren und auf das Verständnis der Norm selbst. Prozedural lässt sich darüber streiten, wie in Anbetracht der Tatsache, dass in großen politischen Ordnungen das Volk sich nicht direkt regieren kann, »Beteiligung« am besten organisiert wird. Normativ entsteht eine Spannung zwischen der Unausweichlichkeit der Demokratie einerseits und dem Ziel einer »guten« politischen Ordnung andererseits.[15] Beide Spannungen sind historisch in Form eines Auseinandertre-

15 Die aristotelischen Begriffe von Demokratie und *politeia* können daher auch im Lichte der Unterscheidung zwischen Maxime und Zielerwartung gelesen werden. Ebenso erhellen sich so die Diskussionen über die Krise der Demokratie. Von einigen Autoren wird dann der Begriff »Populismus« für den gegenwärtigen Verfallsprozess der Demokratie eingeführt: irregeleitete demokratische Beteiligung führe zum Verfall der guten Ordnung. Andere hingegen erhoffen sich von einem wohlverstandenen Populismus genau die Rettung der Demokratie aus ihrem Verfallszustand: intensivierte demokratische Beteiligung ermögliche die Wiederherstellung einer guten Ordnung.

tens der beiden Volksbegriffe, im hier gebrauchten Sinne: als Manifestierungen der sozialen Paradoxie der Demokratie, dekliniert worden.

Die seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts geschaffenen Republiken waren in aristotelischer Terminologie zumeist Aristokratien oder Oligarchien in dem Sinne, dass eine Minderheit von Menschen, deren Besitztum sie angeblich befähigte, verantwortlich im Allgemeininteresse zu handeln, über die besitz- und verantwortungslose Mehrheit herrschte, die sich aus Arbeitern, Frauen und in Amerika auch aus den Nachkommen der präkolumbianischen Bevölkerung und Sklaven zusammensetzte.[16] Wenn die politischen Umbrüche in den Jahrzehnten um 1800 als »demokratische Revolution« (R. R. Palmer) bezeichnet werden sollen, dann gilt es auch festzustellen, dass diese Revolution durchweg scheiterte. Erst in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts wird in Europa und Amerika »Demokratie« im Sinne gleicher Rechte zur politischen Partizipation zunehmend als Telos der Geschichte angesehen, so identifiziert von Alexis de Tocqueville und praktiziert von den Linkshegelianern und von der Arbeiterbewegung. Bis dahin wird die soziale Paradoxie nicht manifest, weil es kein demokratisches Selbstverständnis gibt, auf das sie sich beziehen könnte. Das Streben nach Demokratie hingegen schloss eine solche Paradoxie aus, weil die beiden Volksbegriffe gleichgesetzt wurden und unterstellt wurde, dass die Mehrheit der noch Entrechteten im Allgemeininteresse handeln würde, wenn sie erst zu ihrem politischen Recht käme.

Mit der allmählichen Ausweitung des Wahlrechts, die in vielen Ländern gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts vorgenommen wurde, entstehen politische Institutionen, die man demokratisch nennen kann, in denen der Demokratie zugleich aber eine bestimmte Form gegeben wird. In modernen Demokratien regiert das Volk nicht sich selbst, sondern durch Repräsentanten, Volksvertreter, die sich wiederum in Parteien organisieren. Dies schafft die Möglichkeit, dass das »Volk« der Repräsentierten in Gegensatz zu den Repräsentanten gerät. In der italienischen politischen Soziologie des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts wurde der Begriff der »politischen Klasse« für diejenigen geprägt, die sich dauerhaft in der Rolle der Repräsentanten befinden und damit potentiell ein »Klasseninteresse« entwickeln und in einen »Klassengegensatz« zu den Repräsentierten eintreten können. In dieser

16 Diese Auffassung ist keinesfalls völlig verschwunden. Wie es der republikanische Senator Mike Lee im US-Wahlkampf ausdrückte: »Democracy isn't the objective; liberty, peace, and prospefity [sic!] are. We want the human condition to flourish. Rank democracy can thwart that.« ‹https://twitter/SenMikeLee/status/1314089207875371008›.

Konstellation wird von den Repräsentanten erwartet, dass sie das Allgemeinwohl im Auge haben, da sie vom gesamten Volk gewählt sind. Tatsächlich aber haben sie das Volk als Mehrheit der Repräsentierten aus dem Auge verloren und verfolgen eigene Interessen.

Eine derartige Elitensoziologie florierte um die Wende zum zwanzigsten Jahrhundert, verlor aber danach an Überzeugungskraft. In der ersten Hälfte des neuen Jahrhunderts überschattete der Konflikt der kollektiven Essentialismen von Nation und Klasse die Wirkungsweise der jungen demokratischen Institutionen. In der zweiten Jahrhunderthälfte hingegen – nicht zuletzt aufgrund der Erfahrungen mit der ersten – waren die politischen Eliten bemüht, die soziale Paradoxie nicht manifest werden zu lassen (vgl. Moyn 2018). Das Projekt des Sozialstaats steht in diesem Sinne für die Selbstverpflichtung der Eliten, das Wohl aller Bürger im Auge zu behalten. Deren Wirkung wird sozusagen messbar am Rückgang der sozialen Ungleichheit in vielen westeuropäischen Gesellschaften von den 1950er zu den 1970er Jahren.[17] Dies bedeutete über einige Jahrzehnte eine Abmilderung der latent ständig vorhandenen sozialen Paradoxie.

Seit den 1980er Jahren hingegen führen die Abkehr von der sozialen Selbstverpflichtung und der Wiederanstieg der sozialen Ungleichheit dazu, dass die soziale Paradoxie der Demokratie sich wieder deutlicher manifestiert. So gebrauchte die junge spanische Protestpartei *Podemos* (jetzt: *Unidas Podemos*), die sich in ihren Anfängen direkt auf die sozialen Proteste der »Indignierten« bezog, zunächst den Begriff der »Kaste« für die etablierten Parteien in deutlichem Anklang an die »politische Klasse« der Elitensoziologie – man hört dies allerdings seltener, seitdem *Podemos* bei Wahlen erfolgreich ist, selbst Volksvertreter stellt und seit kurzem Koalitionspartner in der spanischen Regierung ist. Die Unterscheidung der 1 Prozent von den 99 Prozent operiert ebenfalls mit dem Gedanken einer Spaltung der Gesellschaft, hier allerdings in Verbindung von wirtschaftlichen und politischen Gründen.

17 Dass neben den Erfahrungen mit der politischen Mobilisierung der ersten Jahrhunderthälfte auch die Nachbarschaft zu den sozialistischen Gesellschaften in Osteuropa mit geringer sozialer Ungleichheit eine Rolle spielte, ist überaus plausibel.

Die politische Paradoxie der Demokratie

Mehr wird hierzu später gesagt werden, gehen wir aber zunächst zur politischen Paradoxie über, die ebenso wie die soziale in einer begrifflichen Ambivalenz gründet. Die politische Paradoxie resultiert aus der möglichen Diskrepanz zwischen den Meinungen der Bürger einerseits und der politischen Entscheidung andererseits. In der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts verstand man unter der »öffentlichen Meinung« die nicht-konvergierende Vielzahl der Meinungen, die in der Öffentlichkeit geäußert wurden. Es war erst am Ende des Jahrhunderts, als die Bildung demokratischer Republiken kurzzeitig auf die politische Tagesordnung kam, dass sich die Bedeutung des Begriffs änderte. Von nun an verstand man zunehmend unter »öffentlicher Meinung« die gemeinsame Auffassung innerhalb der Bürgerschaft, die sich im Prozess der politischen Verständigung herausgebildet hatte (Baker 1990).

Die Annahme, dass sich eine solche Meinung normalerweise in der freien politischen Kommunikation herausbilden würde, war seinerzeit nicht der Beobachtung geschuldet, sondern ein Wunschgedanke, der aus der Notwendigkeit geboren wurde: wenn man dies nicht annehmen konnte, wie sollte dann eine demokratische politische Ordnung aufrechterhalten werden können? Tatsächlich waren nur die wenigen Demokraten, die es in Europa zwischen dem späten achtzehnten und der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts gab, von dieser Annahme überzeugt. Der von Jürgen Habermas zu Recht kritisch diagnostizierte »Strukturwandel der Öffentlichkeit« (Habermas 1962) gab der politischen Kommunikation Strukturen, um von der Vielzahl der politischen Meinungen zu kollektiven Entscheidungen zu gelangen – und dies unter durchaus noch wenig demokratischen Bedingungen. Bis weit ins zwanzigste Jahrhundert herrschte die zumindest tendenziell antidemokratische Auffassung vor, dass es unrealistisch sei, aus freier Kommunikation erfolgreiche Prozesse kollektiver Meinungsbildung zu erwarten. Auch als es nach dem Zweiten Weltkrieg in Westeuropa unausweichlich wurde, demokratische politische Institutionen zu schaffen, überwog weiterhin die Skepsis, so dass staatstragende Parteien und organisierte Medien zur Kanalisierung der Meinungsbildung ebenso für erforderlich gehalten wurden wie eine gewisse Apathie der Bürger. Die politische Paradoxie der Demokratie wurde latent gehalten, indem Demokratie selbst restriktiv interpretiert wurde.

Seit den eingangs erwähnten 1960er Jahren ist eine solche Kanalisierung allerdings immer weniger möglich. Zum einen nahm die Intensität der Beteiligung zeitweise stark zu; Politologen sprachen von »unkonventioneller

politischer Partizipation«. Zum anderen wuchs auch die Pluralität und Diversität der Meinungen und Präferenzen. Die wachsende Schwierigkeit, zu wichtigen politischen Entscheidungen zu kommen, wurde Mitte der 1970er Jahre aus Elitensicht als »Krise der Demokratie« bezeichnet (Kritiker sprachen von Legitimationskrise; siehe unten). Dabei darf man aber nicht vergessen, dass das wahrgenommene Problem nicht die mangelnde Bürgerbeteiligung war, sondern die »Regierbarkeit« (Crozier, Huntington und Watanuki 1975).

In den nachfolgenden Jahren wurde Regierbarkeit dann genau dadurch wiederhergestellt, dass den Bürgern nahegelegt wurde, es gäbe »keine Alternative«, wie bereits angedeutet. Für diejenigen, die Regierbarkeit als das zentrale Problem der Demokratie ansahen, wurde jenes gelöst, indem Alternativen zur bestehenden Politik ausgeschlossen wurden. Dies aber führte in einem ersten Schritt zur Politikverdrossenheit und in einem zweiten zum Erstarken jener Alternativen, die wir heute als problematisch ansehen. Wenn dies eine Krise der Demokratie ist, dann ist es eine, die dadurch entstand, dass demokratische Partizipation zu Regierbarkeitsproblemen führte, die dann wiederum dadurch bewältigt wurden, dass versucht wurde, die sachliche Spannweite akzeptabler Partizipation zu reduzieren.

Dies ist der gegenwärtige Ausdruck der politischen Paradoxie der Demokratie. Er besteht darin, dass es heute einerseits weithin als illegitim gilt, die Vielfalt öffentlich geäußerter Meinungen und deren politische Mobilisierung zu beschränken, aber andererseits offenbar wenig Bereitschaft und/oder Fähigkeit besteht, öffentliche Kommunikation mit dem Ziel zu betreiben, zu einer konsensfähigen Lösung dringlicher politischer Probleme zu kommen.

Die verschärfte Manifestierung der Paradoxien und die Suche nach einem politischen Projekt

Mit anderen Worten: wir erleben heute einen verschärften Ausdruck sowohl der sozialen als auch der politischen Paradoxie demokratischer Politik. Dies führt zu dem Anschein einer Krise der Demokratie, der im Gegensatz zu der Tatsache steht, dass es heute mehr demokratisch verfasste Gesellschaften gibt denn je. Man darf natürlich durchaus von Krise sprechen, wenn eine große Zahl der heute zur Diskussion stehenden politischen Vorhaben normativ nicht akzeptabel und/oder vernünftigerweise nicht durchführbar ist, wäh-

rend zugleich die politischen Akteure unfähig sind, die wirklich drängenden Probleme in angemessener Weise anzugehen. Aber diese – wenn wir denn so sagen wollen – Krisenkonstellation ist nicht der Abwesenheit von Demokratie geschuldet, sondern selbst demokratiegeneriert.

Wenn die vorhergehenden Betrachtungen zutreffen, dann besteht die sozusagen materielle Grundlage der verschärften Manifestierung der Paradoxien in der seit den 1970er Jahren zunehmenden sozialen Ungleichheit einerseits und in der parallel dazu zunehmenden Diversität der Meinungen und Präferenzen andererseits. Auf dieser Grundlage konnten sich politische Projekte entfalten, die durchweg als demokratisch aufgefasst werden müssen, da sie zunächst durch Mobilisierung öffentlicher Meinungen ideologische Hegemonie anstreben und anschließend institutionelle politische Mehrheiten zu erreichen trachten. Der Unterschied zu den sich seit dem Zweiten Weltkrieg »etabliert« habenden Parteien besteht auf den ersten Blick lediglich darin, die politischen Ziele durch Polarisierung erreichen zu wollen. Dies geschieht zum einen durch die Polarisierung zwischen »Volk« und Elite in Überspitzung der sozialen Paradoxie. Zum anderen wird der politischen Paradoxie eine zugleich homogenisierende und ausschließende Form gegeben, indem das beschworene »Volk« kategorial definiert und den »anderen« gegenübergestellt wird. Damit wird die Diversität der relevanten Meinungen innerhalb des »Volkes« reduziert, und werden zugleich die abweichenden Meinungen als dem »Volke« nicht zugehörig definiert.[18]

Der Begriff »Volk« wird somit in einer Weise gebraucht, die seine Ambivalenzen in strategischer Absicht zugleich erkennt und verneint. Auf der einen Seite steht das »Volk« angeblich der »politischen Klasse« oder den »1 Prozent« gegenüber, die als Eliten sich der Anerkennung der Volksinteressen entziehen; so wird die soziale Paradoxie akzentuiert. Auf der anderen Seite wird dieses Volksinteresse unbefragt als ein gemeinsames angenommen und damit Teile der Bevölkerung ausgeschlossen – oft weite Teile wie etwa Brexit-Gegner in Großbritannien, Unabhängigkeitsgegner in Katalonien. Dies akzentuiert die politische Paradoxie, da das Vorhandensein einer gemeinsamen Meinung postuliert wird, statt diese in politischer Verständigung zu suchen und herzustellen.

18 Die »klassischen« Kollektivbegriffe politischer Mobilisierung, die im neunzehnten Jahrhundert geschaffen und bis in die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts hochwirksam waren, nämlich Nation und Klasse, rücken in den Hintergrund und erlauben kaum noch, eine »rechte« von einer »linken« politischen Strategie zu unterscheiden. Sie sind weiterhin vorhanden, jedoch ihrer Grundlage in einer entweder kulturell-linguistischen oder sozioökonomischen Gesellschaftstheorie beraubt.

Dieses so neupositionierte »Volk« soll dann seine Fähigkeit zur kollektiven Selbstbestimmung wiedergewinnen. Der Brexit-Slogan »Take back control« drückt am deutlichsten aus, was viele politische Projekte heute gemeinsam haben. Zugleich suggeriert er aber, dass solche Kontrolle notwendigerweise in Abgrenzung von anderen gewonnen werden müsse. Während gemeinsame Meinung und Interessen postuliert werden, ohne zu präzisieren, wer genau diese Meinungen und Interessen teilt, wird zugleich eine antagonistische Beziehung zu den Meinungen und Interessen anderer unterstellt.

Diese politischen Projekte, die mit der Verschärfung der demokratischen Paradoxien operieren, schaffen dadurch eine selbst wiederum paradoxale Verbindung von Stärkung und Schwächung der real existierenden Demokratien. Diejenigen, die jahrzehntelang Politikverdrossenheit beklagten, müssten diese Projekte als demokratiestärkend begrüßen, da die Polarisierung eine erhöhte politische Beteiligung und Mobilisierung mit sich bringt. Diejenigen hingegen, die Regierbarkeit als das zentrale Problem heutiger Demokratien ansehen, erkennen eine Schwächung demokratischer Meinungsbildung und Entscheidungsfindung, da die Polarisierung Verständigung über politische Probleme und deren Bewältigung erschwert, wenn nicht gar unmöglich macht.[19] Bei näherem Hinsehen haben die beiden kontrastierenden Interpretationen einen gemeinsamen substantiellen Kern: In letzterer wird Politik als kommunikativer Prozess der Problembewältigung angesehen, der notwendigerweise im Verlauf der Deliberation eine Reduzierung der politischen Optionen mit sich bringt, während erstere Auffassung die bestehende Reduktion von Optionen bereits als Ergebnis eines Ausschließungsprozesses ansieht, den vom »Volk« abgehobene Eliten im eigenen Interesse betrieben haben. Aus diesem Grunde wird jene Polarisierung als nötig angesehen, die in der gegenteiligen Auffassung gerade als Hindernis für Verständigung erscheint. Um angemessener beurteilen zu können, ob Demokratie nun gegenwärtig geschwächt oder gestärkt wird, ist es also erforderlich, Verständigungsfähigkeit und Problembewältigungsfähigkeit in Verbindung miteinander zu betrachten.

19 Die Wahlen in den USA haben beides bestätigt, den Zuwachs an Wahlbeteiligung in überraschend starker Weise.

Demokratische Paradoxien und Problemverschiebungen: ein neuer Blick auf das westeuropäische Modell

Die liberal-demokratischen kapitalistischen Wohlfahrtsstaaten in Westeuropa nach dem Zweiten Weltkrieg wurden lange als Modell sozialer Entwicklung angesehen. Wie wir zuvor gesehen haben, gelang es zeitweilig, die soziale Paradoxie der Demokratie durch die Selbstverpflichtung der Eliten auf materielle Umverteilung und die politische Paradoxie durch eine Kombination von staatlicher Meinungslenkung und politischer Apathie latent zu halten. Die Formel von »Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität« (Narr und Offe 1975) drückte kritisch aus, was oft als Errungenschaft betrachtet wurde und auf was heute manchmal nostalgisch zurückgeblickt wird. Im ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert hingegen manifestierten sich sowohl die soziale als auch die politische Paradoxie erneut. Die Frage ist nun, ob diese erneute Manifestierung schlicht auf gesellschaftlichen Wandel zurückgeht, dem sich selbst »erfolgreiche Gesellschaften« (Lamont und Hall 2009) ausgesetzt sehen – das schon angeführte Argument der »Globalisierung« – oder ob hier Mängel in der Verständigungs- und/oder Problembewältigungsfähigkeit deutlich werden, die zuvor nur weniger offenkundig waren.

Beschreiben wir zunächst schematisch die bestehenden Positionen: die liberal-kosmopolitischen Eliten neigen dazu, den Zuwachs an sozialer Ungleichheit unter Bedingungen der gegenwärtigen globalen Arbeitsteilung für unvermeidlich zu halten, weil ein großes Einkommensgefälle zwischen Westeuropa und der übrigen Welt nicht länger aufrechterhalten werden könne, während sie zugleich die zunehmende Diversität und Pluralität westlicher Gesellschaften schätzen. Wenig Aufmerksamkeit wird dabei der Tatsache geschenkt, dass effektiver Umverteilungsdruck in relativ geschlossenen Gesellschaften ein wesentlicher Antrieb für die Verlagerung von Produktion in andere Weltregionen war, diese also selbst politisch motiviert und keineswegs unvermeidlich war (vgl. Wagner 2013b). Das »Volk« im Sinne der genannten politischen Projekte hingegen klagt die Selbstverpflichtung der Eliten auf Umverteilung ein und sieht oft die Beschränkung der gesellschaftlichen Vielfalt als eine Voraussetzung dafür an. In letzterer Hinsicht unterscheiden sich »rechte« und »linke« Projekte, wobei allerdings beiderseits wenig über eine etwaige Beziehung zwischen Ungleichheit und Diversität nachgedacht wird.

Beide Sichtweisen gehen – meist implizit – auf die Umbruchsphase in den 1970er/80er Jahren zurück, in der die materiell fundierten »Legitimations-

probleme des Spätkapitalismus« (Habermas 1973) nicht kommunikativ bewältigt werden konnten. Stattdessen wichen die Eliten der Herausforderung durch praktizierte »Globalisierung« aus, und das »Volk« blieb zunächst recht apathisch gegenüber dem Diskurs der mangelnden Alternativen. Diese Apathie jedoch scheint insbesondere seit der Finanzkrise von 2008 ihr Ende gefunden und den neuen politischen Projekten Platz gemacht zu haben. Nunmehr beklagen die Eliten die Beschränkung ihrer angeblichen Handlungsfähigkeit, von der sie in den vorangegangenen Jahrzehnten keinen Gebrauch gemacht hatten. Die somit entstehende Polarisierung begrenzt eine Verständigungsfähigkeit, zu deren Entwicklung wiederum die »fetteren Jahre« zuvor nicht genutzt worden waren.

Diese Beobachtungen verlangen, das angebliche Modell der westeuropäischen Nachkriegsgesellschaften neu zu betrachten.[20] Der Preis dafür, die demokratischen Paradoxien latent zu halten, war eine Problemverschiebung gigantischen Ausmaßes, deren Folgen heute in dem potentiell explosiven Zusammentreffen von Problembewältigungs- und Verständigungsunfähigkeit deutlich werden. In der zweiten Nachkriegszeit bewegten sich die westeuropäischen Gesellschaften zwar langsam in den Horizont des Postkolonialismus hinein, verfestigten dabei aber die globale Hierarchie, die seit dem ausgehenden neunzehnten Jahrhundert geschaffen worden war und zu den begrifflichen Unterscheidungen zwischen »entwickelten« und »Entwicklungsländern« oder neuerdings zwischen dem »Globalen Norden« und dem »Globalen Süden« geführt hatte. Diese Hierarchie gründete sich materiell auf der Asymmetrie im Austausch von Rohstoffen und Agrarprodukten einerseits und Industrieprodukten andererseits sowie zwischen der Emigration aus den europäischen Ländern einerseits und der Immigration in Amerika und Regionen Afrikas andererseits. Die Produktionsverhältnisse ermöglichten die Explorierung der »vertical frontier« (Barbier 2011) von Erdöl und -gas zugunsten des Nordens, und die Migrationsverhältnisse schufen die Voraussetzungen für egalitäre Inklusion im Norden und die Verfestigung hierarchisch-inegalitärer Gesellschaften im Süden. Diese Entwicklungen setzten sich nach dem Zweiten Weltkrieg durch die »große Beschleunigung« (Steffen et al. 2015) der Nutzung fossiler Rohstoffe und die Abschottung europäischer Gesellschaften gegenüber der Einwanderung fort. Globale soziale Ungleichheit und Klimawandel sind die unmittelbaren Konsequenzen dieses Entwicklungsweges.

20 Die nachfolgenden Betrachtungen sind laufenden Forschungen entnommen; für erste, allerdings noch sehr tentative Schlüsse vgl. Wagner 2019 und 2020a.

In den ersten Nachkriegsjahrzehnten war man einerseits zufrieden damit, durch Wirtschaftswachstum und Umverteilung eine soziale Befriedung erreicht zu haben, die vor dem Zweiten Weltkrieg unmöglich schien, und war sich andererseits der langfristigen Folgen der massiven Nutzung fossiler Brennstoffe kaum bewusst. Weder in der einen noch in der anderen Hinsicht war das Bewusstsein weit verbreitet, dass die vermeintlichen Errungenschaften durch Problemverschiebung, durch »Externalisierung« (Lessenich 2016) in andere Weltregionen und in die Naturressourcen des Planeten erreicht worden waren. Als die Grenzen beider Externalisierungsformen seit den 1970er Jahren zunehmend deutlich wurden, beschränkte die mangelnde Einsicht in die Problemkonstellation die Suche nach Lösungen. Keineswegs fehlte es an informierten und wohl-intendierten Versuchen – wie etwa die Konferenzen der Vereinten Nationen zu Umwelt und Entwicklung von Stockholm im Jahre 1972 zu Rio de Janeiro im Jahre 1992 sowie die »Brandt-Kommission« und die »Brundtland-Kommission«, die in den 1980er Jahren die »Brandt-Linie« zwischen dem reichen Norden und dem armen Süden beziehungsweise den Begriff der Nachhaltigkeit in den Mittelpunkt globaler Diskussionen rückten. Aber das globale Wohlstandsgefälle und die Begrenztheit planetarischer Ressourcen blieben marginale Themen innerstaatlicher demokratischer Diskussion in jenen Gesellschaften, deren Entwicklungspfade genau diese Probleme geschaffen hatten.

Oder prägnanter: Um Demokratie zu erhalten, praktizierten westeuropäische Gesellschaften über Jahrzehnte die Verlagerung sozialer und ökologischer Probleme nach »außen«. Als sich diese Probleme aber zunehmend – mit Klimawandel und Immigration als deutlichen Zeichen – als unabweisbar erweisen, versuchen sich diese Gesellschaften in Problemverleugnung, da die Fähigkeit in ihrem Innern diese Probleme zu erkennen und anzugehen aufgrund der vorhergehenden Verlagerung unentwickelt geblieben war.

Es wuchs lediglich die Einsicht darin, dass die Latenthaltung der demokratischen Paradoxien gefährdet war und dass neue Formen und Praktiken gefragt waren, um dieses Ziel zu erreichen.

Bezüglich der sozialen Paradoxie löste das Theorem der Zwei-Drittel-Gesellschaft das Ziel der sozialen Inklusion ab. Dieses Theorem mag zeitweilig soziologisch-statistischen Befunden zur Erwerbs- und Einkommensstruktur der Gesellschaft entsprochen haben. Von größerer politischer Relevanz aber war die Schlussfolgerung, dass eine Gesellschaft, in der zwei Drittel der Bevölkerung eine sozial zufriedenstellende Position innehaben, auch weiterhin moderate politische Mehrheiten generieren würde. Eine derartige Ver-

knüpfung des Sozialen mit dem Politischen mag generell immer noch wirksam sein. Aber zum einen hat sich das numerische Verhältnis, wie auch immer berechnet, in vielen Gesellschaften erheblich verschoben. Die Gewissheit, dass das Ausmaß sozialer Integration hinreichend für die Generierung politischer Mehrheiten ist, gibt es daher nicht mehr. Zudem hat diese quantifizierende Denkweise auch den Raum für zahlreiche neue, weit divergierende Interpretationen eröffnet. Diese reichen von den schon erwähnten 1 Prozent und 99 Prozent zu den Relationen von 52 : 48 im Brexit-Referendum von 2016 und 48 : 50 in den als Quasi-Referendum angekündigten Parlamentswahlen in Katalonien von 2015, wobei jeweils die erstgenannten Zahlen für den Willen des britischen bzw. katalanischen Volkes stehen sollen.

Dies führt von der sozialen zur politischen Paradoxie. In der Bundesrepublik Deutschland sieht die Verfassung vor, dass die Parteien an der »politischen Willensbildung« (Art. 21, Abs. 1 GG) mitwirken; von ihnen wird also explizit ein Beitrag zur Abmilderung der politischen Paradoxie erwartet, in dem sie Meinungen organisieren und diese in den Prozess der Bildung einer »öffentlichen Meinung« eintragen. Während dies über Jahrzehnte in den Parteiabteilungen und Gremien im Zusammentreffen der Parteimitglieder sowie parteiübergreifend im Zusammentreffen der Parteiführungen geschah, so schufen gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts die »Parteiführer« zunehmend eine direkte Beziehung zu den »Massenmedien« und im frühen einundzwanzigsten Jahrhundert zu den Bürgern selbst über die »sozialen Medien«. Beispiele für ersteres sind Silvio Berlusconi durch Schaffung einer neuen Partei und Tony Blair durch Umstülpung der Labour Party; Beispiele für letzteres sind Donald Trump und Jair Bolsonaro. Es kumulieren sich die Beobachtungen, die darauf hindeuten, dass diese Wandlungen politische Polarisierung befördern und den substantiellen Gehalt politischer Kommunikation und Konkurrenz reduzieren.

Die schrittweise Verabschiedung sowohl von einem sozial-inklusiven Gesellschaftsbild als auch von einem bewusst betriebenen Prozess kommunikativer »politischer Willensbildung« zeigt an, dass der Versuch, die demokratischen Paradoxien latent zu halten, weitgehend aufgegeben worden ist. Dabei erweist sich, dass die verschärfte Manifestierung der demokratischen Paradoxien in der politischen Praxis in ein Zusammenspiel von substantiellen und prozeduralen Elementen mündet: in der Sache wird eine Spaltung der Gesellschaft in eine dominierte Mehrheit und eine dominierende Gruppe, die unterschiedlich lokalisiert wird (die 1 Prozent, die liberal-kosmopolitische

Elite, die Spanier/spanischen politischen Institutionen, die EU), behauptet; in der Form wird die vermeintliche Mehrheit als demokratisch legitimiertes »Volk« gegen die Beherrschung mobilisiert, oftmals unter Absehung von etablierten institutionellen Regeln. Im Protest gegen Herrschaft wiederum wird ein normativer Anspruch erhoben, der Regelverletzungen legitimieren soll, selbst wenn er nicht kohärent expliziert werden kann (für den katalanischen Fall vgl. Wagner 2018).

Man mag behaupten wollen, dass aufgrund der Manifestierung der demokratischen Paradoxien die Bedeutung unterschiedlicher sozialer Positionen und vielfältiger Meinungen für politische Entscheidungen angemessener berücksichtigt werden kann. So etwa argumentiert Chantal Mouffe (2019), die die Mobilisierung von Antagonismen der Suche nach einem scheinbaren Konsens gegenüberstellt, der nur Herrschaftsstrukturen verschleiere. Und so argumentiert man auch in jener sich als kritisch verstehenden Öffentlichkeit, in der man dazu neigt, jede Art von Protestverhalten zu begrüßen.[21] Wiewohl diese Argumentation nicht generell abgewiesen werden kann, so ist sie doch der gegenwärtigen Lage europäischer Demokratien aus drei – miteinander zusammenhängenden – Gründen nicht angemessen: Sie zeigt wenig Verständnis für unterschiedliche Formen der Kritik bestehender Institutionen; sie fragt nicht danach, wer Nutzen aus politischer Polarisierung bezieht; und sie weigert sich, Polarisierung mit der Art der politischen Probleme in Verbindung zu bringen, denen sich unsere Gesellschaften stellen.

21 Einige Beobachter sehen Tendenzen zur einer Konzentrierung auf persönliche Interessen, die von der eigenen Position abgeleitet werden und wobei kein Begriff von kollektiven Problemen entwickelt wird, und/oder einem Fokus auf Protest *gegen* eine Politik oder eine Regierung im Unterschied zur Entwicklung eines Vorschlags *für* eine Politik (vgl. beispielsweise Krastev 2019). Beide Tendenzen existieren zweifellos (und sind aus Sicht dieses Autors hochproblematisch), aber es scheint verfehlt, Persistenz und lineare Entwicklung anzunehmen. Wie gegenwärtig die COVID-19-Krise zeigt, erfordern einige Probleme kollektive und konstruktive Handlungsfähigkeit und erzwingen die Einsicht in deren Notwendigkeit (vgl. auch Wagner 2020b).

Die normative Paradoxie der Kritik demokratischer Institutionen

In Anbetracht der inhärenten Ambivalenz der Begriffe »Volk« und »öffentliche Meinung«, wie oben kurz skizziert, kann es keine politischen Institutionen geben, die die Manifestierung der Paradoxien der Demokratie ausschließen würden. Zu einem gewissen Grade lässt sich das Manifestierungspotential durch eine Sozialstrukturanalyse und eine Analyse der »Struktur der Öffentlichkeit« empirisch bestimmen, die große soziale Ungleichheit oder Medienkonzentration feststellen könnten. Aber die tatsächliche Manifestierung wird nicht von dem Potential determiniert. Dieses erfordert darüber hinaus eine Mobilisierung des Potentials, die diskursiv – etwa durch die genannten Analysen – vorbereitet und durch ein politisches Projekt, wie oben diskutiert, ausgeführt werden kann. Zudem lassen sich normative politische Schlussfolgerungen nicht direkt aus den empirischen Befunden ableiten. Dass soziale Ungleichheit oder Medienkonzentration negative Folgen derart haben, dass politische Maßnahmen ergriffen werden sollten, bedarf situationsspezifischer Begründung.

Insbesondere bedarf es der Begründung, wenn argumentiert wird, dass die diagnostizierten negativen Folgen von der Art sind, dass die bestehenden politischen Institutionen nicht mehr als demokratisch bezeichnet werden können. Dies ist etwa der Fall, wenn behauptet wird, dass die Nutzung sozialer Medien durch herrschende Gruppen zu so gravierender Meinungsverzerrung und zudem Marginalisierung herrschaftskritischer Meinungen führt, dass von demokratischer Meinungsbildung nicht mehr die Rede sein kann. In starker Form geäußert kann eine solche Argumentation zivilen Ungehorsam oder Widerstand rechtfertigen.

Nehmen wir ein jüngeres Beispiel: In Spanien wird von Teilen der Linken und von Befürwortern der katalanischen Unabhängigkeit der Ausdruck »Regime von 1978« verwendet, um die gegenwärtigen politischen Institutionen, wie in der Verfassung aus dem Jahre 1978 festgelegt, zu kennzeichnen. Mit dem Begriff »Regime« wird suggeriert, dass es sich nicht um demokratische Institutionen handele. Diese Annahme wurde entsprechend benutzt, um den verfassungswidrigen Versuch des Jahres 2017, die Unabhängigkeit Kataloniens zu erklären, zu rechtfertigen. Zweifellos gibt es Kontinuitätslinien in Staat und Gesellschaft Spaniens von der Franco-Diktatur in die Gegenwart, die Kritik herausfordern. Aber es wäre nützlich, die von Luc Boltanski (2010) vorgeschlagene Unterscheidung von zwei Formen der Kritik im Auge zu be-

halten: eine Kritik, die festhält, dass bestehende Institutionen ihr erklärtes Ziel nicht erreichen, und eine Kritik, die betont, dass bestehende Institutionen ein verfehltes Ziel verfolgen. Eine Diktatur wäre der letzteren Kritik zu unterziehen, eine Demokratie aber der ersteren, wie weit entfernt sie von angemessener Zielerreichung auch liegen mag. Diese Unterscheidung ist insbesondere bedeutsam im Hinblick auf mögliche Folgen der Kritik und appelliert an die Verantwortung der Kritiker. Nur wenn man annehmen kann, dass sich in bestehenden Institutionen überhaupt keine normativ wichtigen Prinzipien kristallisieren, kann Kritik berechtigterweise ausschließlich denunzierender Art sein. Wird die Form der Denunziation darüber hinaus eingesetzt, so riskiert man die bereits existierende Umsetzung normativer Prinzipien zu gefährden. Es fehlt nicht an Kritikern der Demokratie in den herrschenden Gruppen.

Das Interesse an der Manifestierung der Paradoxien

Die voranstehenden Überlegungen haben die Erfahrungen mit Demokratie in den Mittelpunkt gestellt und versucht zu zeigen, wie politischer Wandel aus dem Umgang mit solchen Erfahrungen hervorgeht. Wiewohl dabei Gründe für die verschärfte Manifestierung der sozialen und der politischen Paradoxie der Demokratie angeführt wurden, ist doch die Betrachtung jener politischen Triebkräfte, die zur Verschärfung der Paradoxien beigetragen haben, eher am Rande geblieben. Die Aufkündigung des sozialen Kompromisses der Nachkriegszeit wurde auch aktiv von jenen betrieben, die daraus ihren Nutzen zogen. Und wir sehen heute täglich, wie die Reduzierung der Qualität öffentlicher Diskussion von jenen befördert wird, die davon politisch – und ökonomisch – zu profitieren hoffen.[22]

22 Hier liegt eine Parallele zur »Selbstzerstörung« der Demokratie in den 1920er und 1930er Jahren, die im Vergleich zu sozio-ökonomischen Elementen relativ wenig Beachtung findet: Die Gegner der existierenden Demokratie waren sehr viel schneller und entschlossener im Gebrauch der neuen Techniken der Massenkommunikation als die Befürworter, und ihre Nutzung verband Polarisierung mit Reduzierung der Informations- und Kommunikationsqualität. Der heutige Begriff »soziale Medien« verdeckt die Tatsache, dass es sich auch hierbei um »Massenmedien« handelt, die »big data« von zahlreichen Nutzern Auswertungszentralen zugänglich und für »top-down«, elitengesteuerte politische Projekte nutzbar machen.

Nichtsdestotrotz wird oft in kritischer Absicht argumentiert, dass man der Polarisierung der Politik im America first/Brexit-Stil eine in der Form analoge, aber in der Sache entgegengesetzte Polarisierung gegenüberstellen müsse. Der Grund dafür ist, folgt man etwa Chantal Mouffe, dass der technokratische Scheinkonsens der liberal-kosmopolitischen Eliten das Haupthindernis für eine sozialere und demokratischere Politik sei und dessen Hegemonie daher durch Akzentuierung von Konfliktlinien unterminiert werden müsse. Diese Argumentation übersieht zwei – oder sogar drei – wichtige Aspekte des neueren politischen Wandels. Zum einen ist dieser angebliche Konsens bereits lange brüchig geworden, und dies nicht zuletzt, weil die Versprechen auf Wohlstandssicherung und zumindest Zwei-Drittel-Inklusion nicht mehr eingelöst werden. In einigen Gesellschaften, wie etwa den USA und Großbritannien, ist genau aus diesem Grunde ein bedeutsamer Teil der politischen Eliten im Interesse der Herrschaftssicherung auf eine Strategie der Polarisierung umgeschwenkt. Dies ist nicht nur problematisch, weil etwa Xenophobie und Diskriminierung sowie Unilateralismus in der internationalen Politik Kernbestandteile dieser Strategie sind – wenngleich dies bereits problematisch genug wäre. Zum anderen aber zielt diese Strategie auf die Aushöhlung jener Architektur politischer Institutionen, deren Stärke eine wesentliche Bedingung für die Erfolgsaussichten sozialerer, ökologischerer und demokratischerer Politik ist. Der einen Polarisierung eine andere entgegenzusetzen, würde allgemein die öffentliche Rechtfertigungsnotwendigkeit für politische Vorhaben verringern. Erfolgsaussichten wären mehr als zuvor nur mit Machtverhältnissen verknüpft. Dieser Kampf wäre aber bereits im Vorhinein verloren.

Die neue Ausprägung der Paradoxien in begrenzten Demokratien

Ein dritter Grund für die Unangemessenheit von Polarisierungsstrategien liegt in der Natur der gegenwärtigen Konfliktlagen selbst. Westeuropäische Gesellschaften, wie oben angedeutet, erreichten eine zeitweilige »Konsolidierung« der Demokratie durch Auslagerung von negativen Konsequenzen sozio-ökologischer Entwicklung und Kanalisierung des Ausdrucks öffentlicher Meinungen. Dieses »Modell« kann unter gegenwärtigen globalen sozio-ökologischen Bedingungen nicht länger aufrechterhalten werden. Ein angemes-

sener Umgang mit globaler sozialer Ungleichheit und Klimawandel, beide wesentlich durch dieses Entwicklungsmodell geschaffen, erfordert eine soziale und ökologische Repositionierung Europas im globalen Kontext. Wie diese politisch erreicht werden kann, ist überaus unklar. Offenkundig ist jedoch, dass eine Voraussetzung dafür eine radikale Erhöhung des Problembewusstseins in der europäischen Öffentlichkeit ist. Diese ist jedoch kaum zu erlangen, indem in polarisierender Weise eine soziale Spaltung zwischen dem »Volk«, das jahrzehntelang von der globalen Konstellation profitiert hat, und den Eliten, die sich ohnehin tendenziell auf der Flucht vor der Verantwortung befinden, postuliert wird.

Die Paradoxien demokratischer Politik lassen sich nicht beseitigen. Aber es ließe sich verhindern, dass sie sich in großer Schärfe und mit erheblichen negativen Konsequenzen manifestieren, wie es in den letzten Jahren zunehmend geschehen ist. Bezüglich der sozialen Paradoxie bedarf es dazu einer Neufassung der kollektiven Selbstverpflichtung, soziale Unsicherheit und Ungleichheit zu reduzieren. Bezüglich der politischen Paradoxie bedarf es der Verbesserung der öffentlichen Verständigung über die zentralen Probleme, die einer kollektiven Entscheidungsfindung bedürfen. In beiderlei Hinsicht haben europäische Gesellschaften in der jüngeren Vergangenheit vermutlich eher Rückschritte gemacht. Die Erhöhung von Problemlösungs- und Verständigungsfähigkeit wird zudem dadurch erschwert, dass einerseits ökonomische Interessen sich zunehmend dem Zugriff demokratischer Institutionen entzogen haben und dass andererseits es für innerstaatliche demokratische Öffentlichkeit schwierig ist, sich in globalen Problemlagen zu positionieren. Es gibt hingegen weder in der einen noch in der anderen Hinsicht einen Grund, hier irreversible Tendenzen anzunehmen. Zudem gibt es »keine Alternative« zur Umkehrung des Rückschritts, wenn man vermeiden will, dass demokratische Praktiken sowohl zu einer Akkumulation unbewältigter Probleme als auch zur Selbstauslöschung der Demokratie führen.

Literatur

Baker, Keith Michael 1990: Public Opinion as a Political Invention, in: ders.: Inventing the French Revolution. Cambridge: Cambridge University Press, 167–200.

Barbier, Edward 2011: Scarcity and Frontiers. How Economies Have Developed Through Natural Resource Exploitation. Cambridge: Cambridge University Press.

Bertelli, Lucio 2018: Aristotele democratico?, in: Teoria politica. Annali VIII, 81–103.

Boltanski, Luc 2010: Soziologie und Sozialkritik – Frankfurter Adorno-Vorlesungen. Berlin: Suhrkamp.

Brown, Wendy 2000: Suffering Rights as Paradoxes, in: Constellations 8. 2, 209–228.

Chamayou, Grégoire 2018: La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire. Paris: Frabrique.

Crouch, Colin 2008 [2004]: Postdemokratie. Übers. von Nikolaus Gramm. Berlin: Suhrkamp.

Crozier, Michel, Samuel P. Huntington und Joji Watanuki 1975: The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission. New York: New York University Press.

Gamper, Daniel 2018: Ambivalences of Populism. The Case of Catalan Independentism, in: Social Science Information/Information sur les sciences sociales 57. 4, 573–587.

Habermas, Jürgen 1962: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied: Luchterhand.

Habermas, Jürgen 1973: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hartmann, Martin und Axel Honneth 2006: Paradoxes of Capitalism, in: Constellations 13. 1, 41–58.

Höntzsch, Frauke 2020: Krise der liberalen Demokratie? Nein! Krise des individualistischen Liberalismus, in: Neue Politische Literatur 65, 255–277.

Honig, Bonnie 2007: Between Decision and Deliberation. Political Paradox in Democratic Theory, in: American Political Science Review 101. 1, 1–17.

Honneth, Axel 2004: Organized Self-Realization: Some Paradoxes of Individualization, in: European Journal of Social Theory 7. 4, 463–478.

Honneth, Axel 2011: Das Recht der Freiheit. Berlin: Suhrkamp.

Honneth, Axel und Ferdinand Sutterlüty 2011: Normative Paradoxien der Gegenwart – eine Forschungsperspektive, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 8. 1, 67–85.

Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno 1988 [1947]: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a. M.: S. Fischer.

Huntington, Samuel 1991: The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century. Norman: University of Oklahoma Press.

Karagiannis, Nathalie 2007: Multiple Solidarities. Autonomy and Resistance, in: Nathalie Karagiannis und Peter Wagner (Hg.): Varieties of World-Making. Beyond Globalization. Liverpool: Liverpool University Press, 154–172.

Karagiannis, Nathalie 2016: Democratic Surplus and Democracy-in-Failing. On Ancient and Modern Self-Cancellation of Democracy, in: Gerard Rosich und Peter Wagner (Hg.): The Trouble with Democracy. Political Modernity in the 21st Century. Edinburgh: Edinburgh University Press, 90–109.

Krastev, Ivan 2019: Democracy Disrupted. The Global Politics of Protest, in: Shalini Randeria und Björn Wittrock (Hg.): Social Science at the Crossroads. Leiden: Brill, 187–206.

Lamont, Michèle und Peter A. Hall (Hg.) 2009: Successful Societies. Cambridge: Cambridge University Press.

Lessenich, Stefan 2016: Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis. Berlin: Hanser.

Mota, Aurea und Peter Wagner 2019: Collective Action and Political Transformations. The Entangled Experiences of Brazil, South Africa, and Europe. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Mouffe, Chantal 2000: The Democratic Paradox. London: Verso.

Mouffe, Chantal 2019: For a Left Populism. London: Verso.

Moyn, Samuel 2018: Not Enough. Human Rights in an Unequal World. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Narr, Wolfdieter und Claus Offe (Hg.) 1975: Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Opratko, Benjamin 2019: Autoritäre Wende, populistische Wette, in: Ruth Daellenbach, Beat Ringger und Pascal Zwicky (Hg.): Reclaim Democracy. Demokratie stärken und weiterentwickeln. Zürich: Edition 8, 141–148.

Stadlinger, Jörg und Dieter Sauer 2010: Marx & Moderne. Dialektik der Befreiung oder Paradoxien der Individualisierung?, in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 40. 2, 195–215.

Steffen, Will, Wendy Broadgate, Lisa Deutsch, Owen Gaffney und Cornelia Ludwig 2015: The Trajectory of the Anthropocene. The Great Acceleration, in: The Anthropocene Review 2. 1, 81–98.

Strohschneider, Peter 2020: Zumutungen. Wissenschaft im Zeitalter von Populismus, Moralisierung und Szientokratie. Hamburg: Kursbuch.

Trautmann, Felix 2000: Das Imaginäre der Demokratie. Politische Befreiung und das Rätsel der freiwilligen Knechtschaft. Konstanz: Konstanz University Press.

Wagner, Peter 2009: Moderne als Erfahrung und Interpretation. Konstanz: UVK.

Wagner, Peter 2013a: Transformations of Democracy. Towards a History of Political Thought and Practice in Long-Term Perspective, in: Johann P. Arnason, Kurt A. Raaflaub und Peter Wagner (Hg.): The Greek Polis and the Invention of Democracy. A Politico-Cultural Transformation and Its Interpretations. Oxford: Blackwell, 47–68.

Wagner, Peter 2013b: Provinz und Welt. Demokratie und Kapitalismus in Europa, Brasilien und Südafrika, in: Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 10. 1, 38–60.

Wagner, Peter 2018: Towards a Conceptual History of the Present. Democracy, Rights, and Freedom in the Recent Catalan Conflict, in: Social Science Information 57. 4, 588–615.

Wagner, Peter 2019: Historisches Unrecht im Zeitalter von Menschenrechten und Demokratie, in: Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 16. 2, 137–148.

Wagner, Peter 2020a: COVID-19, HIV/AIDS, and the »Spanish Flu«. Historical Moments and Social Transformations, in: Thesis Eleven, online project Living and Thinking Crisis. ‹https://thesiseleven.com/2020/07/24/covid-19-hiv-aids-and-the-spanish-flu-historical-moments-and-social-transformations/›.

Wagner, Peter 2020b: Das Haus der Freiheit und die fossilen Brennstoffe. Notizen für eine Sozialgeschichte von Fortschritt und Nachhaltigkeit, in: Frank Adloff, Benno Fladvad, Martina Hasenfratz und Sighard Neckel (Hg.): Imaginationen von Nachhaltigkeit. Katastrophe. Krise. Normalisierung. Frankfurt a. M. und New York: Campus, 71–90.

Auswahlbibliografie

I. Theoriegeschichte

Hirschman, Albert O. 1992 [1991]: Denken gegen die Zukunft. Die Rhetorik der Reaktion. Übers. von Daniel von Recklinghausen. München und Wien: Hanser.
Kracauer, Siegfried 2011 [1927]: Das Ornament der Masse, in: ders.: Werke. Band 5. 2: Essays, Feuilletons, Rezensionen 1924–1927. Hg. von Inka Mülder-Bach, unter Mitarbeit von Sabine Biebl, Andrea Erwig, Vera Bachmann und Stephanie Manske. Berlin: Suhrkamp, 612–624.
Nietzsche, Friedrich 1980 [1887]: Zur Genealogie der Moral, in: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Band 5. München: dtv/de Gruyter, 245–412.
Simmel, Georg: 1989 [1900/1907]: Philosophie des Geldes, in: ders.: Gesamtausgabe. 24 Bände. Hg. von Otthein Rammstedt. Band 6. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Tocqueville, Alexis de 1984 [1835/1840]: Über die Demokratie in Amerika. Beide Teile in einem Band. Übers. von Hans Zbinden. München: dtv.
Weber, Max 1972 [1904/05]: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1. Tübingen: Mohr, 17–206.

II. Gegenwartsdiagnosen

Bauman, Zygmunt 2008 [1991]: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Übers. von Martin Suhr. Hamburg: Hamburger Edition.
Beck, Ulrich 1996: Wissen oder Nicht-Wissen? Zwei Perspektiven »reflexiver Modernisierung«, in: Ulrich Beck, Anthony Giddens und Scott Lash: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 289–315.
Boltanski, Luc und Ève Chiapello 2003: Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz: UVK.

Crouch, Colin 2008 [2003]: Postdemokratie. Übers. von Nikolaus Gramm. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Fraser, Nancy 2009: Feminismus, Kapitalismus und die List der Geschichte, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 8, 43–57.
Habermas, Jürgen 1981: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 522–547.
Kleemann, Frank, Ingo Matuschek und G. Günter Voß 2002: Subjektivierung von Arbeit – Ein Überblick zum Stand der soziologischen Diskussion, in: Manfred Moldaschl und G. Günter Voß (Hg.): Subjektivierung von Arbeit. München und Mering: Hampp, 53–100.
McRobbie, Angela 2010: Top Girls – Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes. Wiesbaden: Springer VS.
Voigt, Rüdiger (Hg.) 1980: Verrechtlichung. Analysen zu Funktion und Wirkung von Parlamentarisierung, Bürokratisierung und Justizialisierung sozialer, politischer und ökonomischer Prozesse. Königstein: Athenäum.
Wetterer, Angelika 2013: Das erfolgreiche Scheitern feministischer Kritik: Rhetorische Modernisierung, symbolische Gewalt und die Reproduktion männlicher Herrschaft, in: Erna Appelt, Brigitte Aulenbacher und Angelika Wetterer (Hg.): Gesellschaft. Feministische Krisendiagnosen. Münster: Westfälisches Dampfboot, 246–266.

III. Forschungen aus dem Institut für Sozialforschung

Hartmann, Martin 2002: Widersprüche, Ambivalenzen, Paradoxien – Begriffliche Wandlungen in der neueren Gesellschaftstheorie, in: Axel Honneth (Hg.): Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt a. M. und New York: Campus, 221–251.
Honneth, Axel (Hg.) 2002: Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
Honneth, Axel, Ophelia Lindemann und Stephan Voswinkel (Hg.) 2013: Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
Honneth, Axel, Judith Mohrmann, Juliane Rebentisch und Felix Trautmann (Hg.) 2017: Alexis de Tocqueville und die Paradoxien der Gleichheit. Themenschwerpunkt in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 14. 1.
Honneth, Axel und Ferdinand Sutterlüty (Hg.) 2011: Normative Paradoxien der Gegenwart. Themenschwerpunkt in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 8. 1.

Honneth, Axel und Ferdinand Sutterlüty 2011: Normative Paradoxien der Gegenwart – eine Forschungsperspektive, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 8. 1, 67–85.

Maiwald, Kai-Olaf 2011: Modern und doch traditional? Paradoxien heutiger Paarbeziehungen, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 8. 1, 86–92.

Mohrmann, Judith 2017: Die Stille nach dem Schuss – Paradoxien revolutionärer Befreiung bei Alexis de Tocqueville und Michael Walzer in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 14. 1, 83–97.

Rebentisch, Juliane und Felix Trautmann 2017: Zerrbilder der Gleichheit. Demokratie und Massenkultur nach Tocqueville, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 14. 1, 99–117.

Speck, Sarah 2018: Autonomie, Authentizität, Arbeitsteilung – Paradoxien der Gleichheit in modernen Geschlechterarrangements, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 15. 1, 21–44.

Sutterlüty, Ferdinand 2011: Paradoxale Folgen ethnischer Gleichheit, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 8. 1, 103–116.

Sutterlüty, Ferdinand 2017: Normative Paradoxes of Child Welfare Systems: An Analysis with a Focus on Germany, in: International Journal of Children's Rights 25. 1, 196–230.

Voswinkel, Stephan 2011: Paradoxien entgrenzter Arbeit, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 8. 1, 93–102.

Wagner, Gabriele und Philipp Hessinger (Hg.) 2008: Ein neuer Geist des Kapitalismus? Paradoxien und Ambivalenzen der Netzwerkökonomie. Wiesbaden: VS Verlag.

Nachweise

Honneth, Axel und Ferdinand Sutterlüty: Normative Paradoxien der Gegenwart – eine Forschungsperspektive, leicht überarbeitete Fassung des Beitrags, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 8. 1, 2011, 67–85.

Rebentisch, Juliane und Felix Trautmann 2017: Zerrbilder der Gleichheit. Demokratie und Massenkultur nach Tocqueville, zuerst erschienen in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 14. 1, 99–117.

Speck, Sarah: Ungleiche Gleichheit in Paarbeziehungen. Paradoxale Umschläge und immanente Kritik, überarbeitete Fassung des Beitrags: Autonomie, Authentizität, Arbeitsteilung – Paradoxien der Gleichheit in modernen Geschlechterarrangements, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 15. 1, 2018, 21–44.

Sutterlüty, Ferdinand: Paradoxien des Kindeswohls. Verkehrungen eines rechtsstaatlichen Prinzips, überarbeitete Fassung des Beitrags: Normative Paradoxien der rechtsstaatlichen Sorge um das Kindeswohl, in: Ferdinand Sutterlüty und Sabine Flick (Hg.) 2017: Der Streit ums Kindeswohl. Weinheim und Basel: Beltz Juventa, 52−87.

Alle anderen Beiträge sind Originalbeiträge.

Zu den Autorinnen und Autoren

Axel Honneth, Dr. phil., von 2001 bis 2019 Direktor des Instituts für Sozialforschung Frankfurt a. M., heute Jack C. Weinstein Professor of the Humanities an der Columbia University. Veröffentlichungen u. a.: Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012–2019. Berlin: Suhrkamp 2020; Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte. Berlin: Suhrkamp 2018.

Philipp Lepenies, Dr. rer. pol., Professor für Politikwissenschaft am Otto-Suhr-Institut der Freien Universität Berlin. Veröffentlichungen u. a.: The Power of a Single Number. A Political History of GDP. New York: Columbia University Press 2016; Armut. Ursachen, Formen, Auswege. München: C. H. Beck 2017.

Kai-Olaf Maiwald, Dr. phil., Professor für Mikrosoziologie und qualitative Methoden an der Universität Osnabrück und Kollegiat am Institut für Sozialforschung Frankfurt a. M. Veröffentlichungen u. a.: Der Zwang zur Erziehung und die a-pädagogische Haltung moderner Eltern. Eine exemplarische Fallrekonstruktion zur Spannung von Asymmetrie und Symmetrie in Eltern-Kind-Beziehungen, in: Dorett Funcke (Hg.): Rekonstruktive Paar- und Familienforschung. Wiesbaden: Springer VS 2020, 223–260; Mikrosoziologie. Eine Einführung (gemeinsam mit Inken Sürig). Wiesbaden: Springer VS 2018.

Juliane Rebentisch, Dr. phil., Professorin für Philosophie und Ästhetik an der Hochschule für Gestaltung in Offenbach a. M., Kollegiatin am Institut für Sozialforschung in Frankfurt a. M. sowie Regular Visiting Professor am German Department der Princeton University. Veröffentlichungen u. a.: Camp Materialism. Natural History in Jack Smith; Addendum: A Note on Camp Ridiculousness/Über eine materialistische Seite von Camp. Naturgeschichte bei Jack Smith; Anhang: Eine Überlegung zu Camp Ridiculousness. Köln, Berlin und New York: Galerie Buchholz 2020; Negativität. Kunst, Recht,

Politik (hg. gemeinsam mit Thomas Khurana, Dirk Quadflieg, Francesca Raimondi und Dirk Setton). Berlin: Suhrkamp 2018.

Johannes Röß, M. A., Doktorand der Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M. und am Institut für Sozialforschung Frankfurt a. M. Veröffentlichungen u. a.: Wirkung: Sozialphilosophie, in: Jörn Bohr, Gerald Hartung, Heike Koenig und Tim-Florian Steinbach (Hg.): Simmel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler 2021, 471–474; Rezension von Geoffroy de Lagasnerie. Denken in einer schlechten Welt (gemeinsam mit Jonathan Klein und Andrea Blättler), in: Zeitschrift für philosophische Literatur 2. 2019, 19–28.

Beate Rössler, Dr. phil, Professorin für praktische Philosophie an der Universität von Amsterdam sowie Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats des Instituts für Sozialforschung Frankfurt a. M. Veröffentlichungen u. a.: The Social Dimensions of Privacy. Interdisciplinary Perspectives (hg. gemeinsam mit Dorota Mokrosinska). Cambridge: Cambridge University Press 2015; Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben. Berlin: Suhrkamp 2017 (englisch Cambridge und Malden: Polity Press 2021).

Sarah Speck, Dr. phil., Professorin für Soziologie mit dem Schwerpunkt Frauen- und Geschlechterforschung an der Goethe-Universität Frankfurt a. M. und Kollegiatin am Institut für Sozialforschung Frankfurt a. M. Veröffentlichungen u. a.: Geschlecht-er denken. Theoretische Erkundungen (gemeinsam mit Edgar Forster, Friederike Kuster und Barbara Rendtorff). Opladen: Barbara Budrich 2020; Wenn der Mann kein Ernährer mehr ist. Geschlechterkonflikte in Krisenzeiten (gemeinsam mit Cornelia Koppetsch). Berlin: Suhrkamp 2015.

Ferdinand Sutterlüty, Dr. phil., Professor für Soziologie mit dem Schwerpunkt Familien- und Jugendsoziologie an der Goethe-Universität Frankfurt a. M., Kollegiat am Institut für Sozialforschung in Frankfurt a. M. sowie 2019 bis 2021 kommissarischer Direktor des Instituts für Sozialforschung. Veröffentlichungen u. a.: Reconstructive Critique. A Demonstration Encompassing Two Areas of Research, in: Azimuth 16. 2020: Critical Theory Today. An Old Paradigm for New Challenges?, 35–55; Destruktivität und Regression im Rechtspopulismus, Themenschwerpunkt (gemeinsam mit Vera King) in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 18. 1, 2021.

Felix Trautmann, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Sozialforschung Frankfurt a. M. Veröffentlichungen u. a.: Das Imaginäre der Demokratie. Politische Befreiung und das Rätsel der freiwilligen Knechtschaft. Konstanz: Konstanz University Press 2020; We Protect You From Yourselves. The Politics of Policing (hg. gemeinsam mit dem Künstlerkollektiv democracia). Madrid: Brumaria 2018.

Stephan Voswinkel, PD Dr. disc. pol., Soziologe und Kollegiat am Institut für Sozialforschung Frankfurt a. M. sowie Privatdozent am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt a. M. Veröffentlichungen u. a.: Entfremdung und Aneignung in der Arbeit, in: Fritz Böhle und Eva Senghaas-Knobloch (Hg.): Andere Sichtweisen auf Subjektivität. Impulse für kritische Arbeitsforschung. Wiesbaden: Springer VS 2019, 167–197; Nichtnormale Normalität? Anspruchslogiken aus der Arbeitnehmermitte (gemeinsam mit Stefanie Hürtgen). Berlin: edition sigma 2014.

Peter Wagner, Dr. phil., ICREA Forschungsprofessor am Institut für Soziologie an der Universität von Barcelona sowie Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats des Instituts für Sozialforschung Frankfurt a. M. Veröffentlichungen u. a.: Fortschritt. Zur Wiederaneignung einer Idee. Frankfurt a. M.: Campus 2018; Collective Action and Political Transformations. The Entangled Trajectories of Brazil, South Africa, and Europe. Edinburgh: Edinburgh University Press 2019.